مشكلة الفكر والعقيدة

ابن سينا

بين الدين والفلسفة

للأستاذ

حمودة غرابة

أستاذية بامتياز فى علم الكلام والفلسفة

ومدرس بكلية أصول الدين

حقوق الطبع محفوظة

الثمن ٣٠ قرشا

طبع بدار الطباعة والنشر الاسلامية

١٩ شارع مصطفى بن سنزى بالحلمية الجديدة بمصر.

مكتبة الفكر والعقيدة

ابن سينا

بين الدين والفلسفة

للأستاذ

حمودة غرابة

أستاذية بامتياز فى علم الكلام والفلسفة
ومدرس بكلية أصول الدين

حقوق الطبع محفوظة

الثمن ٣٠ قرشا

طبع بدار الطباعة والنشر الإسلامية
١٩ شارع مصطفى باشا سرى بالحلمية الجديدة بمصر

كلمة الاهداء

الى مقام حضرة صاحب الجلالة الملك المفدى

مولاى :

شاءت إرادة والدك العظيم . أن يصل حاضر الأزهر بماضيه التليد . وأن يكفل له من الوسائل ما يجعله على الزمن مصدر الخير والنور . ومعقل العلم والإسلام . فأنشأ فيه للدراسات العليا « قسم الأستاذية » بشعبه المختلفة . وحشد له من أرباب الكفايات . ما يجعله جديراً بإخراج أطيب الثمرات .

وشاءت إرادة الله العلى القدير . أن يستأثر بالعاهل الكبير . قبل أن يسمق العود وينمو الوليد . فكفلته رعاية الفاروق حتى شب وترعرع . وأزهر وأثمر .

وهذا الكتاب يامولاى هو ثمرة من ثمار هذا الغرس . ونفحة من نفحات هذه الرعاية . أتقدم بها إلى مقامكم السامي الكريم وفاء لذكرى المغفور له والدكم . وتقديراً من الأزهر بين لعطف جلالتكم .

أبقاك الله يامولاى ذخراً للعروبة والوطن . ورفع بك شأن الإسلام والأزهر . وجعل عهدك الزاهر خير عهد في تاريخ مصر العزيزة .

محمود غراب

(ابن سينا بين الدين والفلسفة)

« تقـديم »

للأستاذ الكبير الدكتور محمد البهى
أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

يختلف اتجاه الباحثين فى التراث الفكرى الإنسانى فى عرضه ومعالجته حسب الهدف الذى يحدده الباحث . فبعض هؤلاء الباحثين يحاول تحديد الطابع العام للفكر الإنسانى فى عصر من عصوره المختلفة . فينهج فى معالجته منهج العرض التاريخى لمشاكل العصر . كى يستخلص منه طابعه . ثم قد لا يقف عند هذا الحد . بل يذهب مع ذلك إلى بسط الأسباب التى دعت التفكير فى هذا العصر المعين يأخذ طابعه المتمشى فى كل مشكلة من مشاكله . والبعض الآخر يعمد إلى بحث موضوع بالذات من موضوعات التفكير الإنسانى فى جماعة إنسانية معينة . وفى زمن معين ، ليحاول عرض الآراء المختلفة فى هذا الموضوع . وبيان قيمة كل رأى منها . وربما بيان أسباب اختلافها . وهو فى تقويم هذه الآراء يتخذ من العقل العام ـ وهو ما يسمى بالعقل المحايد ـ مقياس وزنها وتكييفها .

وكتاب (ابن سينا بين الدين والفلسفة) جمع فيه مؤلفه الفاضل بين الطريقتين . بين طريقة تحديد طابع عصر من عصور التفلسف الإنسانى . وبين بحث موضوع بالذات من موضوعات التفكير البشرى فى جماعة معينة وفى زمن معين . فقد لجأ أولا إلى تحديد أخص مظاهر التفلسف فى القرون الوسطى فى الشرق . حتى إذا ما وصل إلى أنه (التوفيق بين الدين والفلسفة) للأسباب التى ذكرها تعرض للحلول التى رآها فلاسفة المسلمين ـ وبالأخص ابن سينا ـ فى مشكلة الألوهية فى ظل هذا الطابع العام . وهو طابع التوفيق بين الدين والفلسفة .

وكتاب (ابن سينا بين الدين والفلسفة) لهذا تماسك أجزاء البحث فيه تماسكا قويا . فتحديد طابع العصر إن فهم على أنه تمهيد ضرورى لإدراك عمل ابن سينا

ـ كأوضح فيلسوف من فلاسفة المسلمين ـ فى مشكلة الإله . فبالتالى حل هذه المشكلة يعتبر كظاهرة للتدليل على طابع هذا العصر . فموضوعات الكتاب تساهم كلها فى الغاية . وكل موضوع منها ضرورى لتوضيح الآخر .

* * *

. ومن غير شك معالجة فلسفية مزدوجة على هذا النحو لاتحتاج من باحث. إلى كثرة اطلاع . وجودة فى الفهم . واستعداد للهضم والتكييف . فحسب . بل قبل ذلك تحتاج إلى قوة خاصة للاستخلاص . ثم التركيز . ثم إلى وضوح فى التعبير عن هذا الذى استخلص وركز . من آراء أو مظاهر . والأستاذ الفاضل المؤلف لا يحتاج إلى غير مؤلفه هذا فى تحديد استطاعته الذهنية وقواه فى الاستنتاج والتعبير .

* * *

وإذا لم يبد الأستاذ المؤلف محايداً تمام المحايدة فى وزنه ما لابن سينا أو لغيره من المتكلمين المسلمين فى بعض المشاكل الفرعية التى تتصل بمشكلة الإله (مثل مشكلة الاختيار والخلق). فكافيه تقديراً فى نظر مؤرخ الفكر الإنسانى أنه حاول أن يكون محايدا . واستطاع كذلك أن يكون محايدا فى أكثر الأحيان. رغم ما أحاطته البيئة التعليمية التى تكون وتربى فيها من ضروب التبعية والحزبية فى الحكم . وإصدار القيم . على أنه لم يقم برهان بعد على أن أحدا من المفكرين ممن ينعتهم تاريخ الفكر (بالخالقين) تخلى تماما عن عوامل البيئة والتثقيف فى مقاييسه وموازينه .

* * *

وبعد فهذا كتاب شاب أزهرى استطاع بكتابه هذا أن يكون فى عداد مؤرخى الفكر فى عصرنا الحاضر . وبالتالى عنوانا على تطور المنهج فى البحث الأزهرى . أما الكتاب فهو صياغة حديثة لعرض لون من التفكير الإسلامى ونقده ؟

دكتور محمد البهى
أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

فهرس

الفصل الثانى : مشكلة القدم

(١١٤) رأى ابن سينا فى تركيب الأجسام (١١٨) العالم قديم عنده (١٢١) مقارنة (١٢٢) العالم ممكن (١٢٣) العالم حادث عند المتكلمين (١٢٦) يستحيل القول بحدوثه عند ابن سينا (١٣٠) القول بالقدم يحقق لله الكمال (١٣٢) نظرية الفيض (١٣٤) فكرة الوساطة (٣٧) تفسير بعض ما أجمله الشرع من مدلولات (١٤١) حقيقة الشر (١٤٥) وجود الشر من لوازم الجود (١٤٦) الشر ليس بغالب .

من (١٣٧) إلى (١٤٣) من الهامش تفصيل واف لمشكلة النبوة .

الفصل الثالث : مشكلة الخلود

(١٤٧) ابن سينا يقول بأبدية العالم (١٥٠) رأيه فى سعادة الإنسان (١٥٤) تصوير للمشكلة (١٥٦) النفس مغايرة للبدن والمزاج (١٥٩) النفس جوهر مجرد (١٦١) العلاقة بين النفس والجسد (١٦٣) نظرية المعرفة عنده (١٦٥) النفس مدركة بذاتها (١٦٦) النفس خالدة (١٦٧) المعاد الروحانى (١٧٠) النصوص الدينية رموز وإشارات (١٧١) ابن سينا لا يقول بالمعاد الجسمانى (١٧٣) تفسيره لبعض حقائق البعث .

الباب الثالث

الفصل الأول : قيمة هذا التوفيق . نقد وتقدير .

(١٧٦) ابن سينا أوضح موفق (١٨٤) هل نجح (١٨٥) الكثرة لازمة (١٨٦) مشكلة العلم بالجزئيات لم تحل (١٨٧) فشله فى رد صفات المعانى إلى العلم (١٩٠) عجزه عن إثبات صفة الإمكان للعالم (١٩٢) لا يمكن أن يكون العالم قديما ومخلوقا (١٩٥) لا إشكال فى القول بالحدوث (١٩٦) نقد لنظرية الفيض (١٩٧) نقد لفكرة الوساطة (١٩٩) النظر إلى النص على أنه رمز فيه إلغاء له (٢٠٠) رأيه فى الجن والشياطين (٢٠٣) قصة آدم وإبليس قصة رمزية (٢٠٥) عملية التوفيق عملية سلبية .

الفصل الثانى : أثر التوفيق .

(٢٠٦) أثره بالنسبة للدين (٢٠٩) أثره بالنسبة للفلسفة (٢١٠) أثره بالنسبة للهدف الذى يرمى إليه (٢١٣) أثره بالنسبة لابن سينا نفسه (٢١٤) رأينا فى بواعثه . وأملنا فى لقائه (٢١٥) ثبت بالمراجع . (٢١٧) تصويب

المؤلف يقدم كتابه

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين : سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد . فان مؤرخي الفكر الإسلامي يكاد يتم أجماعهم على أن أهم مشكلة قامت فى وجه المشتغلين بالفلسفة فى الإسلام هى مشكلة التعارض الموجود بين الأفكار الفلسفية وبعض التعاليم الدينية . مما حملهم على عملية التوفيق التى كانت أهم أثر من آثارهم الفكرية الخاصة بهم . ولكنهم وإن كاد أجماعهم يتم على ذلك ، إلا أن الغريب فى الأمر أن أحدا من هؤلاء لم يعط هذه المسألة - على أهميتها - عناية تذكر . فهم بين مشير إلى ذلك فقط . أو متحدث فى ذلك حديثا لاينقع غلة ولايشفى غليلا . فكان هذا الموقف الذى يبدو فى نظرى متعارضا بعض الشيء يحرك فى نفسى التساؤل عن السر فى ذلك . وكنت أشعر بحنين طاغ إلى معالجة هذا الموضوع لأهميته العلمية . ولأنه يتناول بصورة واضحة مسألة لم يخل إنسان من التعرض لها : وهى مسألة التباين الذى يقع فى النفس كثيرا بين آراء يبدو للعقل صحتها ، وبين مايؤمن به من عقائد .

ولكن الرغبة وحدها - فى رأيى - أو الرغبة مضافا إليها الاعتقاد بجلال الموضوع وخطره من الناحية العلمية لا تكفى مبررا لاختيار موضوع للدراسة من باحث يشتغل بتدريس العقيدة إلى جانب اشتغاله بتدريس الفلسفة فى كلية أصول الدين تلك الكلية التى أعتقد أن مهمتها تنحصر قبل كل شيء فى إدراك العقيدة إدراكا واضحا . وتحديد مايعتبر خارجا عنها أو خارجا عليها تحديدا كاملا . ثم عرضها بعد ذلك على الناس نقية من كل شوب ، ثم الدفاع عنها أمام شبه المبشرين والملاحدة ، فمهمتها - فى نظرى - هى مهمة علمية وعقيدية معا .

ولذلك رأيت قبل أن انساق إلى اختيار هذا الموضوع بدافع الرغبة النفسية والمصلحة العلمية أن أبحث جاهدا فى قيمة هذا الموضوع من ناحية العقيدة أيضا . ولم ألبث غير قليل حتى تبينت أن هذا الموضوع من أهم الموضوعات التى يرجب بها

الدين : فالفلسفة اليونانية قد جاءت بأفكار إلى البيئة الاسلامية واختلف المسلمون فى شأنها اختلافا بينا . فبعضهم يقول إنها متعارضة مع الدين تماما ، ولا يمكن التوفيق بينهما بحال . وبعضهم يقول أنها لاتعارضه إلا فى الظاهر فقط . وقد أخذ هذا الفريق الأخير يعمل جاهدا لرفع مايبدو من تعارض ظاهر بين الطرفين . أو بعبارة أخرى أخذ فى عملية التوفيق هذه . والسؤال الذى يسأله أغلب الناس من قديم الزمن إلى اليوم . وأى الرأيين فى ذلك هو الحق ؟ هل الاسلام يأبى بطبيعته هذه الافكار اليونانية أو يقبلها ؟ وعن الاجابة على هذا السؤال ينشأ اختلاف خطير فى فهم العقيدة وبيان مدلولها إذا اختلفت إيجابا وسلبا ، وإذن فلكى نفهم الاسلام فهما واضحا وندركه إدراكا صحيحا ونستطيع أن نميز الغريب عنه والمتعارض مع طبيعته يجب أن ندرس هذه الأفكار اليونانية وأن نستمع فى هدوء وإنصاف إلى أدلة الذين يقولون بأنها لاتعارض الدين فى شىء . فإن كان قولهم صادقا أيدنا ذلك بكل ما فينا من قوة ، وعملنا على التبشير به ، ورفعنا ذلك النطاق من المقت والكراهية الذى وضعه أسلافنا حول هذه الفلسفة ، وإن كانوا رغم مابذلوه من مجهود لم ينجحوا فى إثبات مايدعون . فالواجب علينا كذلك أن نذيع ذلك وأن نبشر به متخذين لأنفسنا موقف الناقد الحر ، متناولين هذه الفلسفة وذلك الدين وقد ثبت تعارضهما ، بالتمحيص والنقد العلمى ، وأيهما يثبت أمام الاختبار أنه حق أذعناه واعتنقنا صحته مهما كان ذلك الطرف . وإذا كان الانتصار سيكون فى النهاية إلى جانب الدين فإن ذلك يعطيه باسم العقل قوة تعظم من شأنه وتضاعف من سلطانه ، وإذن فدراسة هذه العملية قبل أن تكون واجبا علميا أو إرضاء لرغبة نفسية هى فى الوقت نفسه تكاد تكون واجبا دينيا يجب علينا نحن أبناء الأزهر الحديث أن نقوم به وأن نعمل على تمحيصه

وفى ضوء هذه الأفكار صممت على اختيار هذا الموضوع أعنى موضوع التوفيق بالذات ، واخترت من الموفقين ابن سينا لأن عمله فى التوفيق ربما كان أتم الأعمال فى هذه الناحية على الاطلاق ، وأخذت أعد العدة للشروع فيه ، ولكننى ما كدت أبدأ حتى عرض لى التردد ، وأنا بعد لم أخط حرفا واحدا ، فليس من الحكمة فى شىء أن يقدم الانسان على موضوع معين مهما تضافرت العوامل على ضرورة القيام به مالم

يأنس من نفسه القدرة على معالجته ، وهنا أخذت أستعرض فى هدوء مايتطلبه هذا الموضوع من ملكات أصيلة أو مكتسبة فى نفس معالجه ، وما يجب أن يبذل فيه من مجهود قد لايستطيع الانسان أن يقوم به . فمثل هذا الموضوع ـ وهو توفيق ابن سينا بين الدين والفلسفة ـ يتطلب قبل كل شىء أن يكون الانسان ملما بالفلسفة اليونانية إلماما طيبا . ومدركا لأهدافها إدراكا واضحا . ومع ذلك فالواجب ـ أيضا ـ أن يكون قد قرأ الدين قراءة مستفيضة ، ومركزة . وذلك ليستطيع أن يتابع ابن سينا فى محاولته وأن يكون له من الميزات مايجعله أهلا للحكم على عملية هذا الفيلسوف بالنجاح أو الفشل : من ناحية الدين ، أو من ناحية الفلسفة . فهل كان هذا الادراك لكلا الطرفين موجودا ؟ .

أضف إلى ذلك أن المنهج العلمى الصحيح يتطلب من ذلك الذى يحاول أن يبحث عملا فكريا لإنسان ما أن يقرأ عمله فى كتبه نفسها من غير رجوع إلى ماكتب عنه إلا للاستئناس فقط أن صح له ذلك ، وكتب ابن سينا الفلسفية مشهورة بدقتها التى بلغت إلى حد التعقيد أحيانا ، وبغموضها الذى جاءها من محاولة صاحبها أن يجعل من الفلسفة والدين مزيجا ملتئما ، وقد يكون ذلك متعذرا . أضف إلى ذلك أنه كان مضطرا ـ بحكم الظروف المحيطة به ـ أن يكتب بتعمية وخفاء فى بعض الأحيان ، مما زاد كتابته غموضا ، ومعنى ذلك كله أن استخلاص المعلومات من كتبه عملية شاقة وبحاجة إلى (أزهرية) صميمة بخصائصها التى تمتاز بها . وهى الذكاء ، والمثابرة ، والمقدرة الفائقة على إدراك النصوص ، وفهم ما تعقد منها ، فهل كانت هذه « الأزهرية » بخصائصها موجودة ؟

ومن ذا الذى يستطيع أن يقول إنه يكفى لمعالجة هذا الموضوع أن يكون الانسان متوفرا على ماقدمنا من صفات ، ولا يضيف إلى ذلك شيئا قد لايقل أهمية قط عن كل ماقدمناه وأعنى به : ملكة التنظيم والبحث وحسن العرض ، وكيفية السير فى الموضوع سيرا يصل به إلى غايته ، فهل نستطيع أن نطمئن إلى وجود هذه الملكة عندنا .

على أننا سنعالج ابن سينا ـ وهو من هو فى تاريخ الفكر البشرى ـ فهل تصل بنا

الجرأة إلى أن نضع أنفسنا موضع المشرفين على إنتاج هذا الفيلسوف الكبير . وأى ثقة بالنفس تلك التى تسمح لنا بذلك ؟» .

وما أن وصلت فى حديثى النفسى إلى هذا الحد حتى صممت على ترك هذا الموضوع لصعوبته ، وبقيت على ذلك أياما موزع النفس بين الأقدام تارة والأحجام أخرى ، حتى أخذتنى بعد ذلك نفحة ـ أحسب أنها قبس من الاعتداد بالنفس ـ فقلت : وهل معنى ذلك أن يظل هذا الموضوع بدون معالجة ؟ وإذا كان كبار المشتغلين بتاريخ الفكر قد أعرضوا عنه ، فهل معنى ذلك أن يظل مغلقا إلى الأبد ؟ وهل يمكن أن نتركه عسى أن يمده الزمن بمن يعالجه ؟ فنفر من المعركة . وإذا كانت صلتك الطويلة بالأزهر الذى يعنى قبل كل شىء بحسن التفهم للنصوص لاتكفى ، فقد ضيعت عمرك إذن . وإذا كان لك من ماضيك العلمى ما يشجعك ، ومن حسن ثقة طلابك وأساتذتك بك ، وجميل معاونتهم لك ما يبعث فى نفسك الإقدام فلماذا تركن إلى الأحجام ؟ ومن قال أن الواجب على كل باحث أن يقول الكلمة الأولى والأخيرة فى بحثه وخصوصا إذا كان صعبا ومغلقا . وأليس يكفيك أن تسير بركب الفكر فى هذا الموضوع المغلق ولو خطوة واحدة إلى الأمام ؟ ومن ذا الذى يبلغ الكمال فى عمله . والكمال لله وحده ؟ ومن هذه الكلمات الأخيرة استمددت العون وعقدت العزم على الكتابة فى هذا الموضوع مهما كان الأمر .

كيف عالجت هذا الموضوع : لا أريد قط أن أتعجل بالقارىء ، وأن أستلب منه تلك اللذة التى يحسها الانسان فى مطالعة المجهول واكتشافه . وان كان هذا لايعفينى من أن أضع بين يديه بصيصا من نور قد يعاونه على اجتياز هذا الطريق الذى هو بصدد أن يسير فيه .

فالبحث موضوعه : « ابن سينا بين الدين والفلسفة » فكرهت أن أقطع صلة القارىء بالماضى وأن أضعه مباشرة فى العصر الذى عاش فيه فيلسوفنا . فوضعت فصلا بعنوان : « التفكير الإسلامى حتى عهد ابن سينا » . تناولت فيه بإيجاز أبرز الملامح فى التفكير عند المسلمين منذ الجاهلية إلى أن وصلت إلى العصر الذى عاش فيه ابن سينا مبينا فى أثناء حديثى العوامل التى دفعت إلى التوفيق عند فلاسفة المسلمين ،

ثم وضعت فصلا بعد ذلك بعنوان : « ابن سينا ولماذا كان موفقا » تناولت فيه بإسهاب حياة الفيلسوف ، واستخلصت منها العوامل التى جعلت منه أوضح الموفقين ، ثم تساءلت فى آخر الفصل قائلا : ولكن هل كان هناك من التعارض ما يدفع إلى التوفيق حقا ؟ وجعلت الاجابة عن ذلك فى فصل ثالث جعلت عنوانه : (ابن سينا بين الدين والفلسفة) عرضت فيه موجزاً لأهم الفكر الأرسطية التى خيل إلى أنها تتعارض مع الدين ، ثم وضعت بجانبها موجزاً لأهم الفكر الدينية التى تتعارض مع هذه الأفكار ، وكانت نتيجة هذه المقارنة أن ظهر التعارض أوضح ما يكون فى مشاكل ثلاث رئيسية : هى مشكلة الصفات ، ومشكلة القدم أو الأزلية ، ومشكلة الخلود أو الأبدية . فعقدت لكل مشكلة فصلا خاصا بها تناولت فيه الحديث عن كيفية نشوء هذه المشكلة ، والحلول التى لجأ إليها ابن سينا ، والاشكالات التى نشأت عن هذه الحلول وما تقدم به ابن سينا بعد ذلك من اجابة عليها ووضعت هذه الفصول الثلاثة لترابطها تحت باب واحد هو : الباب الثانى من الرسالة ، كما وضعت الثلاثة الأولى تحت باب واحد أيضا هو : الباب الأول .

ثم انتقلت بعد ذلك ـ فى فصل خاص ـ إلى استعراض ذلك المجهود الذى قام به ابن سينا فى هذا السبيل ، وقارنته بمجهود غيره من الموفقين ، ثم بحثت هذا المجهود أيضا من ناحية نجاحه أو فشله فى تحقيق ما كان يهدف له من التوفيق بين الدين والفلسفة ، وجعلت عنوان هذا الفصل : « قيمة التوفيق » وقد انتهيت فيه إلى حكمين مختلفين . فعملية التوفيق السينوية أوضح وأتم وأعمق عملية قام بها فيلسوف موفق . وعملية التوفيق السينوية ـ برغم ذلك ـ كانت عملية سلبية لم تستطع أن تضيق من هوة الخلاف بين الدين والفلسفة ، ثم عقدت بعد ذلك ـ فصلا خاصا فى : « أثر هذا التوفيق » تعرضت فيه إلى بيان أثره بالنسبة للفلسفة وللدين ولابن سينا نفسه ، وقد وضعت هذين الفصلين تحت باب واحد هو : الباب الثالث .

وبذلك قد اكتمل البحث ، وهو ـ كما يشاهد القارىء ـ وحدة ملتئمة كان

يصح أن تكون فصلا واحداً مقسما إلى فقرات أو بابا واحداً موزعا إلى فصول لشدة تماسكها وارتباطها .

ولما كان البحث قد وصل فى بعض المشاكل إلى استحالة التوفيق بين الدين والفلسفة رأيت من واجبي أن أبين ـ ولكن فى الهامش ـ قيمة هذه الآراء الفلسفية من الناحية العقلية وانتهيت أخيرا إلى ضعف تلك الدعامات التى كانت تعتمد عليها هذه الآراء باسم العقل، وبينت أن الدين والفلسفة بمعناها الجدير بها وهو النقد الحر ليسا بمتعارضين قط ، وأن النظرة العلمية الحديثة ، وعلى الأخص فى مسألة الخلود تؤيد الدين ، أو على الأقل لا تعارضه .

وبذلك حقق البحث جميع أهدافه التى كان يصوب إليها . فهو قد شرح ، نقط التعارض بين الدين والفلسفة شرحا وافيا ، وهو قد عرض عملية التوفيق أوفى عرض ظهر للآن وأكمله ، وهو قد قارن هذا التوفيق الذى قام به ابن سينا بغيره ، ثم حكم بنجاحه أو فشله ثم أثبت أن حقائق الدين لا تتعارض مع الفلسفة بمعنى النقد الحر وإن تعارضت مع هذه الفلسفة اليونانية مما يظهر منه بوضوح أن دراسة الفلسفة فى الأزهر الشريف قد سارت نحو غايتها وأنها تخدم الدين وتقوم بتأييده .

وبعد ، فالبحث بهذا جدير بأن يقرأه علماء النفس الذين يريدون دراسة تلك الظاهرة النفسية التى تتميز بالذبذبة والتردد بين تيارين متعارضين ومقدسين .

وهو جدير أيضا بأن يقرأه كل مشتغل بالفلسفة الاسلامية إذ أنه سيجد فيه بعض الضوء الذى يلقى على مافىهذه الفلسفة من التعقيد والغموض كثيرا من التوضيح والابانة ، وسيشهد بنفسه عمل المسلمين الخاص بهم فيستطيع بذلك أن يدرك قيمته .

وهو بعد جدير بأن يقرأه علماء الكلام أيضا ، لأنهم سيدركون منه من هم هؤلاء الفلاسفة الذين تتحدث عنهم كتب الكلام الكبيرة كالمقاصدوالمواقف من غير أن تحددهم . وسيدركون أيضا أن كثيرا من الآراء التى يقدمونها للناس باسم الدين أن هى فى الحقيقة إلا آراء قد نشأت فى البيئة الفلسفية ثم كساها علماء الكلام ثوبا إسلاميا قد يشف عن حقيقة ما وراءه ، وسيعلمون أن كثيرا من هذه الآراء

كانت حلولا للتوفيق بين الدين والفلسفة ، وكانت حلولا بارعة . وأكثر توفيقا في التوفيق من حلول الفلاسفة أنفسهم .

أما أولئك الذين يريدون أن يقرأوا للمتعة والتسلية والفائدة العاجلة ، أو بعبارة أخرى قراءة صحفية ، فليس لهم في هذه الرسالة إلا نصيب ضئيل جدا .

والله أسأل في النهاية أن يجعلني بارا بديني وأزهرى ـ طلابا وأساتذة ـ وأن يجعل مني دائما خادما للعلم والدين والأزهر وأن يكلل مسعاى دائما بالنجاح والتوفيق إنه بالاجابة جدير ، وهو على كل شيء قدير .

محمود غرابة
(أستاذيه) بامتياز في علم الكلام والفلسفة
ومدرس بكلية أصول الدين

القاهرة في { ١٩ من صفر سنة ١٣٦٦ هـ
(أول يناير سنة ١٩٤٨ م)

الباب الأول

الفصل الأول ـ التفكير الإسلامي حتى عهد ابن سينا .

الفصل الثاني ـ ابن سينا ولماذا كان موفقا .

الفصل الثالث ـ ابن سينا بين الدين والفلسفة .

الفصل الأول

(التفكير الاسلامى حتى عهد ابن سينا) .

عاش العرب فى طبيعة قاسية لا تعرف الأنهار الجارية ولا الأمطار الراتبة وكل ما هنا لك رذاذ من القطر يسقط فى بعض الأماكن وبضع عيون من الآبار التى يعتمدون عليها فى الارتواء فلم يكن لهم بد من أن يتتبعوا مواقع القطر .ومنابت الكلأ ومن أن يتخذوا من نظام القبيلة أساسا لحياتهم السياسية والاجتماعية .

وكان من الطبيعى جدا .أن تؤثر تلك الحياة المضطربة فى تفكيرهم وأخلاقهم . فكثرة التنازع فيما بينهم على هذه الأرزاق الضئيلة قد ولد فى نفوسهم الحقد المتاصل والضغينة الحادة . كما جعلتهم كثرة الحروب فيما بينهم يستهينون بحق الحياة حتى وصل الأمر بهم إلى قتل أولادهم لأتفه الأسباب كخشية الفقر أو خشية العار وأن كانت هذه الحروب من ناحية أخرى قد ربت فى نفوسهم ملكة الشجاعة وعودتهم على أعمال البطولة . كما ألهمتهم حياة الصحراء حب الحرية والمحافظة على الكرامة مما جعل العربى يضرب به المثل فى الشهامة والآباء .

فاذا تركنا الأخلاق إلى تأثير حياة الصحراء فى عقولهم وبالتالى فى ثقافتهم وعقائدهم فاننا نجد هنا التأثير أعظم فبعدهم عن الحياة المستقرة لم يدع لهم فرصة للتفكير العميق والتأمل الهادىء مما جعلهم يقبلون الخرافة ويتعلقون بالأساطير . وإلافأى علاقة (١) يحكم بها العقل السليم بين تعليق عظام الموتى وبين الشفاء من الجنون. وهل يمكن أن يقر العقل الناضج أن الكهانة والعرافة وزجر الطير يمكن أن تكون من الوسائل الصحيحة للعلم بالغيب .

وكذلك كانت ثقافتهم بدائية فكل ما يدركونه من معارف هو العلم (بأوقات مطالع النجوم ومغايبها وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها على ماأدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة لاعلى طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب فى العلوم) (٢)

---

(١) فجر الاسلام ص ٤٨ (٢) طبقات الأمم للقاضى صاعد ص ٧٠

نعم كانت توجد فى العرب طائفة ممتازة فى ثقافتها بعض الشىء وهى طائفة الحكماء الذين حفظوا بجانب التجربة كثيرا من الأمثال الصحيحة والحكم البليغة مما كان متداولا بين أرباب الديانات المختلفة التى كانت تتصل بشبه الجزيرة فى أكثر من مكان واحد وكان هؤلاء لا الشعراء كما يرى ديبور(١) هم أصحاب الصدارة فى قومهم ولكن هذه الثقافة التى توفرت لهؤلاء الحكماء لم تكن شيئا جديرا بالذكر فى الحقيقة والواقع.

هناك شىء واحد برز فيه العرب وهو الشعر وإن كان الشعر فى رأيى لا يدل النبوغ فيه على ثقافة ممتازة بقدر ما يدل على عاطفة جياشة وملكة قوية فى النظم ولعل مما ساعدهم على ذلك هو طبيعة الصحراء بما فيها من جمال وسكون. ونوع حياتهم بما فيه من صيال ومقاتلة. الأمر الذى يتطلب الشعر ليثير الحمية ويبعث على الأقدام. أضف إلى ذلك أن أسباب الغزل كانت متوفرة. فاللقاء عند موارد الماء والارتحال بعد ذلك مع ترك بعض الآثار التى تذكر به مما يثير فى نفس الشاعر لواعج الحب ويدفعه إلى الشدو والترديد. وأخيرا أميتهم التى جعلتهم يعتمدون على الحفظ والرواية كانت من أكبر الأشياء المشجعة على الشعر لأنه أقرب إلى النفس وألصق بالذاكرة. تلك هى ثقافتهم

وأما عقائدهم فقد كانوا على خلاف فيها والقرآن نفسه يجمع فى آية واحدة جميع المذاهب التى كانوا يعتنقونها: تلك الآية هى قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شىء شهيد (٢))

فالعرب كان فيهم يهود ونصارى وكان فيهم صابئة تعبد الكواكب ومجوس على مذهب الفرس فى القول بأصلين للعالم وأخيرا كان فيهم مشركون: وهؤلاء لم يكونوا على رأى واحد:

فبعضهم أنكر الخالق وقال بالطبع المحيي والدهر المفنى وهم الذين أخبر عنهم القرآن بقوله (وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون (٣))

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٤ (٢) الحج الآية ١٧ (٣) الجاثية ٢٤

وصنف أقر بالخالق وقال بحدوث العالم (١) ولكنه مع ذلك أنكر البعث والإعادة وعنه يتحدث القرآن بقوله : (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحي العظام وهى رميم (٢))

ومنهم من أقر بالخالق وابتداء الخلق واعترف بنوع من البعث ولكنه أنكر الرسالة وعبد الأصنام على أن تشفع له عند الله فقدم إليها القرابين وأصبح يحج إليها وهؤلاء هم الدهماء من العرب وأصحاب الأغلبية فيهم وإليهم يشير القرآن بقوله (ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون (٣))

وقد كان بجانب هؤلاء من يقوم بعبادة الجن أو الملائكة على اعتبار أنها بنات الله فهى أقرب إلى نفسه وإلى ذلك يشير القرآن بقوله (ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون (٤)) وقوله : (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون) (٥)

وقد كانت الاعتقادات المختلفة مصدر حرب جدلية فيما بينهم لاتقل فى حدتها عن الحرب التى كانوا يستعملون فيها الرمح وحد الحسام :

وهكذا كان العرب قبل الإسلام . فقر واختلاف يزيد من شدته وفساد فى العقل وإمعان فى الجهالة وضلال فى العقيدة وانحلال فى الأخلاق بجانب صفات لهم أهلتهم لأن يعلق عليهم الدين الجديد أكبر الآمال فى نشر مبادئه فى سائر الأنحاء .

جاء الإسلام وعقول العرب مقيدة بما توارثوه عن آبائهم فقال منددا أيصح الاعتماد على ما يقول هؤلاء ولو كانوا (لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) وبذلك هدم الدين قداسة هذه الدعامة ووضع جميع ما أخذه العرب عن آبائهم بطريق التقليد موضع الاختبار .

ثم هداهم إلى المنهج الصالح فى الوصول إلى الحق وهو البحث الحر والتأمل المطلق فى الكون وما فيه من نظام وإبداع .

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية لمعالى مصطفى باشا عبد الرازق ص ١٠٢

(٢) يس ٧٩ (٣) الزمر ٣ (٤) النحل ٥٧ (٥) الزخرف ١٧

ثم غذى عقولهم بوساطة الوحى بمعارف لا يستطيع أن يصل العقل وحده إليها كالمعارف المتعلقة بالبعث . وقررلهم عقيدة صالحة أبدلتهم بالأوثان إلها واحدا قديرا له ملكوت السموات والأرض وفى يده جميع ما فى الكون . ثم دعاهم بعد ذلك إلى العمل الصالح والتضحية فى سبيل الله مبينا أن الإنسان بذلك لن يخسر شيئا لأن عين الله ساهرة على أولئك الذين يعملون الصالحات وعنايته محيطة بهم .

وبذلك دعا الدين الاسلامى إلى الايثار أو (الغيرية) عن طريق الأثرة أو (الأنانية) فحل بذلك إشكالا لم تستطع الفلسفة النفعية أن تحله إلى اليوم وهو لماذا يضحى الانسان بمصلحته الخاصة فى سبيل المصلحة العامة إذا تعارضتا . وأخيرا نجح النبي ﷺ فى تأكيد هذه العقيدة وتقريرها واندفع هو والمسلمون الأولون لنشرها فى أنحاء شبه الجزيرة وبعد جهاد عنيف وتضحيات رائعة دانت له شبه الجزيرة كلها فاتجه من فوره إلى العالم الخارجى ليحقق دعوته فيه .

ماذا كان يفعل المسلمون الأولون فى هذه النصوص من القرآن والسنة التى يبدو تعارضها وماذا كان رأيهم فى هذه المشاكل التى بنى عليها النقاش فيما بعد . الواقع أن التاريخ لا يستطيع أن يقدم لنا مايشفى الغلة شفاء تاما وأكبر الظن أن هؤلاء المسلمين تحت روعة الدين والتحمس لمبادئه لم يعطوا هذه المسائل كل العناية وإنما كان همهم قبل كل شىء هو الجهاد فى سبيل نشر مبادىء الدين ومحاربة أعدائه .

ولكن هل معنى هذا أن الصحابة لم تلمس فى قرارة أنفسها أمهات هذه المشاكل وهل يستطيع التاريخ أن يقول إنها لم تدر بخلدهم . الواقع لا . فالثابت غير ذلك بدليل ما روته الأحاديث الكثيرة من أن بعض الصحابة حين أخبرهم الرسول بأن كل إنسان قد كتب مكانه من الجنة أو النار قد قال له (ففيم العمل يا رسول الله)(١)

---

(١) عن جابر رضى الله عنه قال (جاء سراقة بن جعشم رضى الله عنه فقال يارسول الله بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن .فيم العمل الآن أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما يستقبل . قال لا . بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير . قال ففيم العمل . قال (اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله) أخرجه مسلم والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة راجع تيسير الوصول ج ٤ ص ٣٣ .

فان هذا السؤال يحدد فى دقة مشكلة التكليف مع القدر . وإليك أيضا ما رواه الحديث من استفسار أبى ذر حين أخبره رسول الله ﷺ بأن من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة بقوله (وإن زنى وإن سرق) (١) وكررها ثلاثا . فان هذا السؤال يعتبر مقدمة لهذه الأبحاث التى دارت فيما بعد حول تحديد موقف (صاحب الكبيرة) من الكفر أو الإيمان .

ولكن الواقع أن هذه الأسئلة وأمثالها كانت خواطر ترد على أذهان الصحابة مع عدم الرغبة فى الجدل والوصول بالمشكلة إلى نهايتها وكانت تجد فى كلام الرسول خير إجابة عنها .

ولعل الذى صرفهم عن ذلك هو أن النبى ﷺ كان يكره لهم الجدل (٢) وبخاصة فى تلك المسائل التى لا يستطيع أن يصل العقل الانسانى فيها إلى نتيجة حاسمة فمن وصاياه (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا) (٣) ومن الثابت عنه أنه كان يغضب أشد الغضب إذا سمع الملاحاة فى القدر (٤) وبذلك عصم النبى الكريم صحابته من السير وراء الشهوة العقلية التى لا بد أن توصل فى النهاية إلى التأويل وإطفاء تلك الجذوة التى كانت تشعلها حرارة العقيدة فى نفوسهم .

---

(١) عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (أتانى جبريل عليه السلام فبشرنى أنه من مات من أمتك لايشرك بالله شيئا دخل الجنة قلت وأن زني وأن سرق قال وأن زنى وأن سرق قلت وأن زنى وأن سرق قال وأن زنى وأن سرق ثم قال فى الرابعة رغم أنف أبى ذر) أخرجه الشيخان والترمذى راجع تيسير الوصول حـ ١ ص ١١ .

(٢) عن أمامة قال (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل) رواه الترمذى وصححه راجع تيسير الوصول حـ ١ ص ٣٤٧

(٣) هذا الحديث قد روى روايات مختلفة منها (تفكروا فى آلاء الله ولاتفكروا فى الله) ومنها (تفكروا فى الخلق ولاتفكروا فى الخالق فانكم لاتقدرون قدره) إلى غير ذلك وهذه الروايات وإن كانت كل واحدة منها لاترتفع إلى درجة الصحة إلا أن تعددها يكسبها قوة والمعنى صحيح . كما قال الحافظ السخاوى فى المقاصد . راجع تخريج الشيخ رشيد رضى الله عنه لهذا الحديث في حاشيته على رسالة الإمام محمد عبده ص ٥٢ (٤) راجع تيسير الوصول حـ ١ ص ٢٤٨ .

وأخيرا مات النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن نجح فى حمل العرب على الإذعان للاسلام وتركهم وسلطان العقيدة يسيطر على نفوس كثير منهم وبموته ابتدأ النزاع بين المسلمين وأكبر الظن أنه سيظل إلى الأبد . فقد اختلف الصحابة ورسول الله فى فراش الموت فى مكان دفنه (١) ثم اختلفوا بعد ذلك فى من يكون خليفة من بعده فطالب بالخلافة الأنصار وأصر المهاجرون على وجوب أن يكون الخليفة منهم وظهرت بعض الميول إلى تعيين على بالذات من بينهم تلك الميول التى نستطيع أن نعتبر أصحابها نواة لحزب الشيعة الذى تميز فيما بعد بمبادئه وانقسم إلى فرق مختلفة بعد كثير منها عن الاسلام (٢) . ثم تنازعوا بعد انتخاب أبى بكر فى وجوب قتال مانعى الزكاة إلى غير ذلك من الخلافات التى لم تلبث تحت تأثير سلطان العقيدة أن انتهت بعد ظهور النصوص التى رجحت أحد الرأيين المتعارضين .

ثم أخذت السفينة مجراها حتى تسلمها عمر بعد موت صديقه وقد استطاع المسلمون فى عهده أن يضموا شتيتا من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة إلى سلطانهم ففتحوا مصر وفيها الاسكندرية مهد العلوم فى ذلك الوقت.وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمانوية . والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم من أرباب الديانات القديمة . وبذلك أصبح فى متناول العرب صيب من المعارف تستطيع أن تغترف منه لو شاءت ولكن المسلمين فى مبدأ الأمر تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفة منهم أن يكونوا تلامذة لمن أضحوا من رعاياهم قد رفضوا هذه الثقافات وأعرضوا عنها إلا فى القليل النادر ولم يقبلوا على أصحابها إلا بعد أن أنزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة

والآن لنتجاوز عن الفترة الأولى من حياة عثمان وكذلك قصة انتخابه التى لقيت معارضة أشد من أنصار على إلى عهده الأخير الذى أدى إلى النزاع فى مسألة قد لمسها المسلمون من قبل وهى مسألة (الكبيرة) الأمر الذى ترتب عليه ظهور فرق كثيرة تتنازع فيما بينها ولا تذعن واحدة منها للنص كما كان النزاع أولا بل تجتهد كل منها أن تؤول النصوص على حسب رأيها هى : فعثمان رضى الله عنه كان رجلا سمحا فاستغلت بنو أمية

---

(١) الملل والنحل حـ ١ ص ٢٥ (٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٩

سماحته فحملوه على أشياء نقموها (١) المسلمون عليه حتى حكم كثير منهم بكفره من أجلها وأخيرا قتله رجال الامصار سنة ٣٥ هـ بعد مأساة تفتت الأكباد :

وبويع على من أغلب أهل المدينة بعد مقتله وهنا لعبت الأحقاد دورها بأناس كانوا قدوة للطيبة والتضحية فى عهد رسول الله ﷺ أمثال طلحة والزبير وعائشة وكذلك معاوية فقد أعلنوا جميعا رفضهم لخلافة على وقاتله الأولون فى (واقعة الجمل) وانتهت المعركة بقتل طلحة والزبير وزجوع عائشة مهزومة إلى المدينة أما معاوية فقد راوغ واستطاع أن يثبت فى نزاعه مع على كثيرا من الدهاء والمخاتلة وأخيرا التقى الطرفان (بصفين - ٣٧ هـ) وكاد أن يظفر على بالنصر الحاسم لولا خديعة عمرو وإشارته برفع المصاحف على السيف مما أدى إلى (مهزلة التحكيم(٢)) المشهورة وكانت نتيجتها ظفرا نسبيا لمعاوية . والمهم من ذلك هو ظهور فرقة الخوارج التى لامت عليا لقبوله التحكيم فى دين الله واعتقدت أنه أصبح بقبوله هذا كافرا كمعاوية :

وهكذا أصبح فى العالم الاسلامى فرقتان متعارضتان فرقة الشيعة التى تعتقد أن عليا أفضل الجميع وأن الأمامة لكونها ركنا فى الدين لايصح أن نقول أن النبى ﷺ أهملها بل الواقع أنه ولى عليا . وفرقة الخوارج التى تخالف الشيعة مخالفة صريحة فهى تحكم بكفر على بعد التحكيم وتعتقد أن الإمامة ليست من أركان الدين وللمسلمين أن يختاروا إذا شاءوا خليفة من أى قبيلة . وصلة ذلك بموضوع البحث وإن كان أمرا سياسيا أن كلا من الشيعة والخوارج أخذوا يلتمسون من نصوص الدين مايؤيد دعواهم بالكذب مرة وبالتأويل أخرى حتى يخيل إليك وأنت تقرأ لأحدهم أن الدين صريح فيما يذهب إليه

وهنا قامت جماعة أخرى تعرف فى تاريخ الفكر باسم (المرجئة) وقد حاولت أن تقوم بدور حمامة السلام بين الخوارج والشيعة رجاء جمع المسلمين على كلمة واحدة وكان لابد أن تعمل لإرضاء الطرفين فلم تحكم بكفر على وشيعته كما حكم الخوارج

(١) تجد تفاصيل هذه الأشياء فى الملل والنحل جـ ١ ص - ٣٧ ، ٣٨
(٢) تاريخ التمدن الاسلامى لجورجى زيدان جـ ١ ص ٦١

وبذلك أرضت الشيعة فى نظرها ولم تقل بأن الإمامة ركن من أركان الدين وأن النبى رشح عليا كما تقول الشيعة وبذلك حاولت أن ترضى الخوارج . ومن الغريب أنها حاولت أن ترضى البيت الحاكم أيضا فلم تحكم بكفر معاوية ومن معه كما اتفق الحزبان المتعارضان على ذلك بل أرجأت الفصل فى مسأله الكفر والإيمان إلى الله يحكم فيها يوم القيامة(١)

فى ذلك الوقت وفى عهد هشام بن عبد الملك ظهرت مشكلة أخرى كان لها أيضا أثر كبير فى تعدد الفرق وكثرتها وهى (مشكلة القدر) تلك المشكلة التى لمسنا اندفاع المسلمين من أول أمرهم إلى ولوجها فقد قام معبد الجهنى وغيلان الدمشقى وهما يمتان إلى المسيحية بسبب يقرران أن المرء حر فى أعماله مما أدى إلى قيام فرقة (القدرية) وفى نفس الوقت قامت فرقة أخرى تقول بالجبر وهى فرقة (الجهمية) وأخذت كل فرقة منهما تذكر مايؤيدها من الشرع وتؤول مايخالفها ووجد كل فريق منهما فى هذه المشكلة بالذات مايساعده على تدعيم ما أدعاه :

تيارات مختلفة ونحل متباينة وكل منها يعبث بالنصوص كما يشاء له الهوى وأخيرا التقت هذه التيارات جميعا عند رجل مشهور فى تاريخ الفكر وهو (الحسن البصرى) (٢)

لم يشأ هذا الرجل أن يجعل موضوع المناقشة كفر على أو إيمانه ولا كفر معاوية

---

(١) هؤلاء المرجئة تسمى (مرجئة الخوارج) ويعرف تاريخ الفرق فرقة أخرى تسمى (معتزلة المرجئة) ويعنون بها من جمع بين آراء الاعتزال والإرجاء وهذه متأخرة فى الزمن عن الأولى كما يعرف فرقة ثالثة وهى (المرجئة الخالصة) وهى التى ترجىء العمل أي تؤخره عن النية والقصد وهو من معانى الإرجاء أيضا وهى آخر طائفة من طوائف الإرجاء وقد نشأت فى العصر العباسى « انظر ضحى الإسلام ج ٣ ص ٣٣٢ والجانب الآلهي من التفكير الاسلامى لأستاذنا الدكتور البهى القسم الأول ص ٣٣

(٢) تابعى جليل اشتهر بمتانة خلقه وصلاحه وعلمه وفصاحته عرف بالفقه والقصص والكلام والتصوف ويعتبره المعتزلة رأسهم لأنه تكلم فى القدر وقال بحرية الارادة وكذلك يعتبره المتصوفة إمامهم ومات سنة ١١٠ ه ابن خلكان الجزء الأول صفحة ١٦٠

أو إيمانه بل تساءل عن السبب الذى من أجله نحكم على هؤلاء بالكفر وأخيرا اهتدى إلى أن الحكم بالكفر جاء وليدا لارتكاب كبيرة فى نظر الفريق الذى يحكم بكفرهم فقال وإذن فلننتقل بالبحث من الأشخاص إلى (مرتكب الكبيرة) فى ذاته بقطع النظر عن على وعائشة أو معاوية وبعد بحث حكم بأن مرتكب الكبيرة منافق فكان ذلك فى الواقع جنوحا إلى رأى الخوارج وإن خالفهم فى انطباق ذلك على على كرم وجهه ثم انتقل بعد ذلك إلى مشكلة القدر وأخيرا قال بحرية العبد فى تصرفاته فأرضى بذلك القدرية . ومما يسجله له مؤرخ الفكر هذه الميزة من العمق فى البحث فلا شك أن انتقال الموضوع من الجزئى إلى الكلى فى مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح فى الوصول إلى حكم علمى :

فى ذلك الوقت ـ وكان التفكير إلى ذلك الحين يكاد يكون عربيا محضا أو بعبارة أخرى محليا ـ ابتدأت الأجناس الأخرى تحاول فى قوة أن ترفع رأسها من جديد وأن تزج بثقافتها فى ذلك التيار الفكرى وأخيرا تم لها ما أرادت وسقطت دولة بنى أمية سنة ١٣٢ هـ دولة العرب والعربية واضطر العرب أن يتنازلوا عن السيادة وأن يندفعوا فى غمار الصناع والعامة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التى كانت تحمل بين قلوبها أشد الاحقاد عليهم وابتدأت الثنوية من الفرس والسمنية التى أثارت الشك فى المعرفة وكثير من الفرق المسيحية واليهودية وكذلك الدهرية التى لا تؤمن بخالق تعمل جميعا على الكيد للاسلام وطمس معالمه ولعلها كانت تجد من الفرس المسلمين الذين سيطروا على الدولة فى ذلك العهد إغضاء عن هذا الذى يريدون تحت ضغط الرغبة فى الانتقام من العرب وانتقاص مكانتهم

وكاد أن ينجح المتآمرون فى ذلك لولا أن قيض الله للاسلام رجلا كان تلميذا للحسن البصرى وهو (واصل بن عطاء) (١) رأس المعتزلة تلك الفرقة التى سجلت أعظم الأمجاد فى سبيل الدفاع عن الدين والدعوة إليه

---

(١) كان من الموالى ، ولد فى المدينة سنة ٨٠ هـ ثم انتقل إلى البصرة وسمع من الحسن البصرى وغيره وتوفى سنة ١٣١ هـ وكان خطيبا بليغا واسع العقل غزير العلم وإليه يرجع الفضل الأكبر فى وضع دعائم الاعتزال على أسس علمية . راجع فجر الاسلام ص ٣٦٠ وضحي الاسلام جـ ٤ ص ٩٧

والواقع أن مبادىء المعتزلة لم يحملهم على اعتناقها إلا رغبتهم الملحة فى الدفاع عن الدين أمام أعداء مسلحين بكل أنواع التسليح من مخاتلة ورياء إلى معرفة وثقافة

فالسبب الذى حملهم(٢) على المبالغة فى التنزيه والوحدة مما جعلهم يقولون بنفى الصفات هو ماهالهم من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالمذاهب الفارسيه إلى تصوير الله صورة حسية مجسمة فهو عندهم صاحب قد وصورة وذو جسم وأعضاء وأما الأصل الثانى (٣) وهو العدل فهو بلاشك موضوع للرد على من قال بوقوع الظلم من الله وقد جرهم ذلك إلى بحث مشكلة القدر واختيار القول بحرية الارادة لأن التعذيب مع الجبر ظلم محض وماداموا قد بحثوا هذه المسألة فليبحثوا أيضا مشكلة الكبيرة وقد قالوا فيها بالمنزلة بين المنزلتين مما يدنيهم فى الواقع إلى الخوارج والخلاصة أن المعتزلة قد بحثت كل شىء واختارت مايقضى به العقل واستطاعت أن تدافع عن الإسلام فى ظل مارأت ولم تلبث القدرية والجهمية أن ذابتا فيها وبقيت هى الفرقة التوحيدية الكبرى التى أسست علم الكلام واستطاعت الدفاع عن الاسلام

ولكى يكون موقف المعتزلة فى الدفاع قويا أمام خصوم الاسلام رغبت فى الاطلاع على كتبهم والرد عليها بعد الدراسة ردا محصا فترجمت كتب الفرس وقرأتها وحين وجدوا النساطرة وغيرهم من الفرق المسيحية مسلحين بالثقافة الاغريقية التى عرفوا عنها كثيرا بوساطة المناقشات الشفوية رغبوا هم أيضا فى أن يتسلحوا بها فاستعانوا بالمنصور فى ترجمة المنطق الأرسطى وهكذا كان المنطق أول علم من علوم الفلسفة بمعناها الضيق حصل له اشتباك بعلم الكلام الاسلامى . وإلى المأمون يعزى فخر إتمام مابدأ به جده من ترجمة بقية هذه الفلسفة إلى العربية فقد اتصل بأباطرة القسطنطينية وجلب بوساطتهم أشهر الكتب الفلسفية اليونانية من أثينا ولم تكد تلك الذخائر النفيسة تصل إلى بغداد حتى قام بترجمتها الأفذاذ من العلماء والعامل الذى يسيطر على المأمون فى ذلك الوقت هو رغبته أيضا كما كانت رغبة جده المنصور فى أن يسدى يدا إلى الاسلام وسلاحا يستطيع به أن يقارع الشبهات فلأجل الدين فقط ترجمت الفلسفة اليونانية فى مبدأ الأمر إلى اللغة العربية .

---

(٢) مقدمة نيبرج لكتاب الانتصار للخياط ص ٥٣

(٣) المرجع السابق ص ٥٤

ولست بحاجة إلى البرهنة على أن المعتزلة قد قرأوا هذه الكتب واستفادوا منها فتلك مسألة لا تحتاج إلى إثبات وإنما الذى أريد أن أنبه عليه هو أن المعتزلة لم يقفوا من هذه الفلسفة موقف المضحح لها على طول الخط بل أخذوا منها مايوافق عقولهم ويعينهم على تحقيق رغبتهم وردوا الباقى فكانوا بذلك أكثر حرية من الفلاسفة الاسلاميين الذين جاءوا من بعدهم واستحقوا بجدارة لقب (أحرار الفكر فى الاسلام[1]) .

يقول الخياط (ولقد أخبرنى عدد من أصحابنا أن ابراهيم النظام رحمه الله قال وهو يجود بنفسه اللهم إن كنت تعلم أنى لا أقصر فى نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد فما كان منها يخالف فأنا منه برىء اللهم إن كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت[2]) .

وفى هذا النص تحديد للباعث الذى حمل المعتزلة على الاشتغال بالفلسفة وتصريح بأن المعتزلة لم يكونوا لهذه الفلسفة فى جملتها بمقلدين وهكذا عاش المعتزلة للاسلام وعملوا على توفير جميع الوسائل لنصرته فجعلوا الفلسفة وسيلة لا غاية وحكموا فيها الاسلام ولم يحكموها فى الاسلام كما صنع فلاسفة المسلمين فيما بعد .

هذا الفهم الجيد للاسلام وهذا الدفاع الحار عنه كان جديرا أن يحل المعتزلة من نفوس المسلمين المحل الأول وكان يمكن أن يكون هذا هو الواقع لولا أن وجد هناك أمران كانا من أكبر العوامل التى أثارت عليهم سخط طائفة لها مكانتها فى نفوس الشعب وهى طائفة رجال الحديث مما أدى فى النهاية إلى اختفاء المعتزلة اختفاء تاما .

الأمر الأول : نزعتهم العقلية المغالية فأنهم بعد أن قرروا أصولهم وآمنوا بها إيمانا تاما راحوا يؤولون مايعارضها من الآيات ويكذبون مايعارضها من الأحاديث

---

(١) يقول القفطى إن لأبى هاشم الجبائى المعتزلى المشهور كتابا سماه التصفح أبطل فيه قواعد أرسطوا والجاحظ فى كتابه الحيوان (ج ٣ ص ١٦٢ وج ٤ ص ١١ وج ٤ ص ٧٦) كثيرا مايتعرض لأرسطو وينقده وكذلك يقول ابن المرتضى فى كتابه المنية والأمل ص ٢٩ عن النظام أيضا (٢) الانتصار للخياط ص ٤١

وكانوا يفعلون ذلك فى جرأة وصراحة فأنكروا حديث الرؤية لتعارضه مع قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) بل أكثر من هذا أننا نجد النظام يفعل ذلك فى تهكم لاذع فيقول مثلا . زعم ابن مسعود أن القمر قد انشق وأنه قد رآه وهذا من الكذب الذى لا خفاء فيه بل ويزيد سخرية من ابن مسعود حين يراه يقرر أنه قد رأى الجن قائلا هذا مما لا شك فى كذبه .

الأمر الثانى أنهم كى يبرروا إنكارهم للحديث قد لجأوا إلى الطعن فى نقلته فنقدوا الصحابة والتابعين بحرية وصراحة ورموهم بالتناقض حينا وبالكذب أحياناً فقد نقد النظام أبابكر ورماه بالتناقض وعاب حذيفة بن اليمان بل إن النظام كى يبرر القول بعدم حجية الاجماع قد لجأ كما يقول ابن أبى الحديد إلى تأليف كتاب سماه : « النكت » واجتهد فيه أن يلحق بكل صحابى عيباً يهدم الثقة به . وإذا كانت الصحابة لم تسلم من نقدهم فكذلك التابعون وتابعوهم من رجال الحديث فالجاحظ يرميهم بالقصور فى البحث والتنقيب والانحراف عن الانصاف ويرى أنهم جماعون لا يعملون عقولهم فيما يروون بل وينتقد المفسرين أيضا فى ميلهم إلى الغريب من الألفاظ والأخبار (١) وقابلهم رجال الحديث بالمثل فهم فى نظرهم فسقة مارقون وفى ذلك يقول ابن قتيبة (وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جرائره ويدخل فى الأدناس ويرتكب الفواحش والشائنات)(٢) ومن بين هذه الأشياء التى رمى بها حبه للغلمان (٣)

وأخيراً وجدت هذه العداوة وذلك الشنآن مسألة تتلاقى فيها الأحقاد وهى مسألة (خلق القرآن) وليس يعنينا الآن من هذه المسألة إلا القدر الذى يقتضيه منهج البحث فإن المعتزلة بناء على أصلهم فى نفى الصفات قد أنكروا أن القرآن كلام الله بمعنى أنه صفة من صفاته وقالوا إنه حادث ومخلوق .

وفى عهد المأمون زين له زعيما المعتزلة فى بغداد وهما ثمامة ابن أشرس وأحمد بن أبى داؤد أن يجعل القول بخلق القرآن عقيدة الدولة فاستجاب لهما المأمون بعدمقاومة

(١) تجد ذلك فى رسالة للجاحظ مطبوعة على هامش كتاب الكامل للمبرد ج ٢ ص ٢٥١
(٢) تاويل مختلف الحديث لأبن قتيبة ص ٢١
(٣) الأغانى ج ٧ ص ١٥٤

يسيرة من بعض رجال البلاط فأصبحت هذه المسألة فى عهده من أهم المشكلات وقد ظلت مدة المعتصم والواثق كذلك وسميت فى التاريخ بالمحنة أى محنة أهل الحديث الذين ينكرون القول بأن القرآن مخلوق ومبدع .

والواقع أن المعتزلة وعلى رأسهم المأمون قد استعملوا مع رجال الحديث كل أنواع الأذى والاضطهاد واتخذوا من حماية الدولة لهم ما يساعدهم على الطغيان مما يتنافى مع حرية الفكر التى كانوا يشيدون بها ومما أدى فى النهاية أيضاً إلى اختفاء المعتزلة اختفاءاً تاماً بسبب هياج الشعب عليهم وانتصاره لهؤلاء الذين ظلوا رغم ما لاقوا محافظين على رأيهم فى شىء من الصلابة والعناد . وخلاصة ما كان أن المأمون قد بدأ سنة ٢١٨ هـ بإرسال الكتب المتتالية إلى ولاته لتحمل الناس على ذلك , ثم تورط المأمون بعد ذلك فى الأمر تورطا أداه إلى أن يشتط فأمر فى آخر حياته بعض الولاة بأن يقتل من ينكر القول بالخلق . وحين حضرته الوفاة كتب لأخيه المعتصم وصاة يقول فيها (وخذ بسيرة أخيك فى القرآن) وكان المعتصم رجلا جنديا فأخذ الأمر على أنه شىء واجب التنفيذ وشرع يكتب إلى الأمصار بالاستمرار فى امتحان الناس فى مسألة الخلق هذه بل (وأمر أن يعلموا الصبيان ذلك فقاسى الناس منه مشقة فى ذلك وقتل عليه خلق من العلماء) (١) وجاء الواثق بعد موت المعتصم فسار على سنة أخويه وعقيدتهم فأخذ يرسل الكتب هو الآخر حتى بلغ به الأمر إلى أن كتب لواليه بمصر أن يقوم بامتحان الناس أجمعين فلم يبق أحد من فقيه ولا محدث ولا مؤذن ولا عامى حتى أخذ بالفتنة . فملئت السجون بالمعارضين وكثر الفزع بين الناس مما بلغ بالشدة أقصاها .

وتلفت الشعب فوجد رجال الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل ينكرون فى جرأة بدعة القول بالخلق فمنحهم اكباره واعجابه . والواقع أن رجال الحديث قد صبروا على المحنة صبراً جديراً بالتقدير . وقد تمثلت البطولة بأجلى معانيها فى الامام أحمد رضى الله عنه فقد راودوه رغبة ورهبة أن يقول بالخلق ولو (تقية) فأجابهم بكلمته الخالدة (إذا أجاب العالم تقية والجاهل يجهل فمتى يتبين الحق) وأخيرا ضربوه

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٢٢٣

ثمانية وثلاثين سوطا حتى دمى جسده ثم قذفوا به إلى السجن(١) وهو صابر محتسب فكانت هذه الأسواط وذلك السجن تفجر ينابيع العطف عليه والحقد على الحكومة فى قلوب العامة .

والواقع أن الأمصار أيضاً لم تخل من أبطال فقد وشى بعض الناس (بالبويطى) تلميذ الشافعى فحملوه من مصر إلى بغداد ليسألوه فى ذلك فكان يردد وهو ذاهب قوله (لئن أدخلت عليه ـ أى احمد ابن أبى دؤاد ـ لأصدقنه ولأموتن فى حديدى هذا حتى يأتى قوم يعلمون أنه قد مات فى هذا الشأن قوم فى حديدهم)

وقد صدق البويطى رضى الله عنه فيما قاله فحين سألوه أنكر القول بالخلق وأصر على ذلك فعرضوا عليه أن يقول فيما بينه وبين الوالى ولو (تقية) حتى يطلق سراحه فقال (إنه يقتدى به مائة ألف ولا يدرون المعنى(٢))

وقد يكون فى هذه الكلمة تحديد لوجهة نظر المعارضة وهى أن حمل الناس على ذلك لا يأتى بفائدة بل وينتج أعظم الأضرار وذلك لأن عقولهم لا تدرك مايرمى إليه القول بهذا من تنزيه الله وتمجيده ولا يبقى من المسألة فى نفوسهم إلا أن القرآن كسائر الأشياء المخلوقة فتقل قداسته أو تنعدم فى نفوسهم وتكون النتيجة أن يتحللوا من أتباعه .

وكان طبيعيا وقد صمد رجال الحديث للمحنة وآزرهم الشعب في موقفهم أن تأخذ المسألة نهايتها المحتومة فتنزل الحكومة عن موقفها وقد كان ، فما أن مات الواثق وجاء المتوكل سنة ٢٣٢ هـ حتى (أمر بترك النظر والمباحثة فى الجدال والترك لما كان عليه الناس فى أيام المعتصم والواثق وأمر الناس بالتسليم والتقليد وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة (٣))وهكذا انتقلت السلطة إلى أيدى رجال الحديث وكانت عواطفهم تغلى بطلب الانتقام من المعتزلة وعقائدهم تقرر أنهم مارقون عن

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكى ج ١ ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢) هذا النص الذى قبله نجده فى طبقات الشافعية الكبرى ج ١ ص ٢٧٦

(٣) التنبيه والاشراف للمسعودى ج ٢ ص ٢٨٨

الدين ويجب عقابهم فأخـــذوا يشنون على المعتزلة حربا لاهوادة فيها ولا رفق واستعملوا فيها جميع الأسلحة من رد عليهم وتشهير بهم واعتداء على بعضهم حتى أسفرت المعركة أخيرا عن هزيمة المعتزلة هزيمة نهائية واصبح الاعتزال بعدها من الأسرار لأنه أصبح من الأخطار وهكذا كانت النهاية ..

ولم يقف رجال الحديث عند هـذا الحد بل جدوا فى معرفة السبب الذى من أجله ضل المعتزلة ولم يطل بهم البحث طويلا حتى اهتدوا إلى أن السبب فى هذا المروق راجع إلى قراءة المعتزلة لـكتب الأوائل أو بعبارة أخرى راجع إلى معرفتهم للفلسفة وإليك ما يقوله تاج الدين الســـبكى حين يتحدث عن المأمون (وجره القليل الذى كان يدريه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن(١)) وكذلك يرى السيوطى ونص عبارته (ولمـا كبر ـ أى المـأمون ـ عنى بالفلسفة وعلوم الأوائل ومهر فيها فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن(٢)) .

وكانت كتب أرسطو بنوع خاص هى التى تحمل النصيب الأوفر من هذا الاتهام وإليك مايقوله أبو الحسن الأشعرى (إن أبا الهذيل قد أخذ قوله ـ أى فى نفى الصفات ـ عن أرسطو فان أرسطو قال فى بعض كتبه أن البارى علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصر كله فحسن أبوالهذيل لفظة أرسطو وقال علمه هو هو وقدرته هى هو(٣)) .

وإذا علمت أن كل المشاكل التى تورط فيها المعتزلة كمشكلة الرؤية والقول بخلق القرآن إنما يعود فى الواقع إلى رأيهم فى نفى الصفات أدركنا فى وضوح إلى أى حد أصبحت كتب هذا الفيلسوف بوجه خاص موضع الريبة والاتهام .

وبعد أن أدرك رجال الحديث هذه الحقيقة أخذوا فى اضطهاد هذه الـكتب وكل من يتصل بها وكان يكفى جداً لـكى يرمى المرء بالالحاد أن يكون له اتصال بها من قريب أو بعيد ولعل أوضح مثل على ذلك أبا زيد البلخى (فقد رمى بالإلحاد(٤))

---

(١) طبقات الشافعية الـكبرى ج ١ ص ٢١٨

(٢) تاريخ الخلفاء ص ٢٠٤

(٣) معجم الأدباء لياقوت ج ٣ ص ٦٤ (٤) الأغاني ج ١٧ ص ١٨

لأنه كان يقوم بجمع العلوم القديمة ويسلك فيما يؤلف طريقة الفلاسفة ولم يشفع له في إلغاء هذه التهمة ما ألفه من علوم في نصرة الدين والعقيدة . ولم تكن الكتب الإلهية وحدها هي موضع الريبة بل بالغ بعض المتزمتين في التخوف من كل شيء حتى (الحساب) رغم الحاجة إليه في المواريث والمعاملات ومن الثابت أيضا أن بعضهم قد حكم بالحاد ـ رجل وجد لديه كتاب فيه رسوم عروضية (١) بل إن المنطق وهو سلاح من أسلحة الدفاع عن الدين قد وجد من يعارض في تعلمه مما حمل الفارابي على أن يكتب دفاعا عنه (٢) .

وأخيراً بلغ الأمر في محاربة الفلسفة أقصاه لدرجة (أنه كان من المفروض على النساخ المحترمين في بغداد ـ في سنة ٢٧٧ ـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أي كتاب في الفلسفة)

وكان من جراء ذلك أن هجرها كثير من المشتغلين بها ليبتعدوا عن موطن الشبهة حتى أن من بقي من المعتزلة بعد ذلك كان لا يألو جهداً في البراءة منها وذم من يشتغل بها بدليل أن أصحاب أبي هاشم المعتزلي المشهور كانوا يأخذون على أبي الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ أنه قد دنس نفسه بشيء من علوم الأوائل وبدليل أن ابن عباد وهو صاحب ميول اعتزالية وكان يعمل جاهداً على إحياء المذهب الاعتزالي أيام وزارته كان يعيب الفلسفة ويتعصب ضدها .

وإذن فقد خسرت الفلسفة معظم الأصدقاء حتى المعتزلة الذين عملوا على إدخالها إلى هذه البلاد عن طريق الترجمة ثم انفضوا من حولها وتركوها تصارع الحياة في بلاد غريبة عنها ولا تجد من يحنو عليها .

ولكن هل ماتت الفلسفة رغم كل هذه المحاولات في المشرق . الجواب لا . وذلك لأن كثيراً من أصحاب العقليات الكبيرة كانوا قد قرأوا المنطق الأرسطي ورأوا ما هو عليه من الدقة والضبط واستبانوا من خلال ذلك ما يمكن أن يؤديه من خدمات للدين وانجر ذلك الحكم في نفوسهم إلى بقية الكتب الفلسفية الأخرى

---

(١) التراث اليوناني في دراسات لكبار المستشرقين ص ٤٨ .

(٢) الكامل لابن الأثير ج ٧ ص ١٦٣

وبخاصة كتب أرسطو صاحب المنطق فراحوا يعتقدون قداستها وبعدها عن الباطل ولم يسايروا الرأى العام فى أنها منكر وضلال وخطر على الشريعة بل لعل تعصب العامة ضدها هو الذى أجج فى نفوسهم الرغبة فى الإقبال عليها . وكانت النتيجة أنهم أخذوا يقرأونها فى شغف ويميزون بين أصحابها فى جد ونشاط وأخيرا انتهى بهم الأمر إلى تفضيل أرسطو لأنه صاحب المنطق ولأن بعض الكتب التى نسبت إليه كأثولوجيا وغيره قد جعلته قريبا من التعاليم الإسلامية فأصبح فى نظرهم المعلم الأول وأصبحت تعاليمه هى الغذاء العقلى الذى يقبلون عليه ولا يجدون عند غيره بديلا عنه وهكذا انحاز الذين يشتغلون بالفلسفة فى هذه الأوقات إلى أرسطو ولم يأخذوا عن غيره إلا فى القليل النادر ما اتبعوا فيه (رأى افلاطن والمتقدمين (١))

وفى ذلك يقول ابن خلدون فى مقدمته بعد أن تحدث عن أرسطو ومنزلته من الفلاسفة (ثم كان من بعده فى الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا فى القليل)(٢)

ولكن هذه الفلسفة الأرسطية التى تجل عن الخطأ فى نظرهم تتعارض ولو فى الظاهر مع بعض النصوص الاسلامية . فماذا يفعل الفلاسفة الاسلاميون فى هذا الموقف . أيضحون بهذه النصوص التى جاء بها الدين وهو حق أم يضحون بالفلسفة وقد اطمأنت نفوسهم إلى عصمتها من الخطأ . موقف شائك . اضطر فيه الفلاسفة الإسلاميون إلى أن يعملوا جادين على التوفيق بين التيارين وإزالة ما بينهما من خلاف معتقدين أنهم لابد واصلون فى النهاية إلى مقصودهم لأن الحق لا يضاد الحق فى الواقع وأن عارضه فى الظاهر . وقد استطاعوا أن يثبتوا فى هذه المحاولة كثيرا من العمق ودقة التفكير مما جعلهم جديرين بمكانهم فى تاريخ الفكر . وفى ذلك يقول المستشرق الفرنسى جوتييه (إن الفلاسفة الاسلاميين لم يألوا جهدا فى القيام بواجبهم من هذه الناحية . وقد أبدوا فى ممارسته على مافيه من دقة وعناء خصالا منقطعة النظير من مهارة ونفاذ وبعد نظر ورأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو معقد الطرافة فى هذه الفلسفة اليونانية الاسلامية)(٣) ولكن هذا القول وإن صلح تعليلا للعملية النفسية

---

(١) الملل والنحل ح ٣ ص ٩٣

(٢) المقدمة طبع الخشاب ص ٢٩٧ . (٣) ـ اعتمدنا فى ترجمة هذا النص على كتاب معالى مصطفى باشا عبد الرازق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) ص ٢١ .

كى يعيش هؤلاء المشتغلون بالفلسفة فى راحة وهدوء داخلى إلا أنه لايصلح تعليلا كاملا فى رأيى لإبراز هذه العملية كأثر من آثار الفلسفة الاسلامية وإنتاج أخرجه الفلاسفة إلى الناس ونشروه فيما بينهم .

وهنا يحسن بنا أن نتساءل هل كان الباعث على النشر هو الرغبة فى الدفاع عن الفلسفة ببيان أنها لاتعارض الدين بل بالعكس تخدمه وتؤيده فيكون الباعث إنسانيا يرمى إلى خير الجماعة عن طريق الجمع بين الدين والفلسفة . أم أن الباعث كان شخصيا وهو رغبتهم فى المحافظة على الاشتغال بالفلسفة لارضاء نهم العقلى مع العمل على تخفيف الاضطهاد عنهم ببيان أن مايشتغلون به لايتعارض فى شىء مع نصوص الدين فيكون الباعث أنانيا يرمى إلى المصلحة الشخصية .

أعتقد أنه لامانع من أن يكون الباعث على ذلك هو الرغبة فى خدمة الدين والدفاع عن الفلسفة . ومع ذلك الرغبة أيضا فى الدفاع عن النفس بتصحيح أخطاء الجماهير فى كراهيتها للفلسفة ولعل الرغبة فى التأليف التى تأتى وليدة لما يجول فى النفس من أفكار وخواطر كانت من ضمن البواعث أيضا على هذه العملية فقصر الباعث فى رأيى على أحد هذه الأشياء ليس له مايبرره . وأيا كان السبب الذى حمل هؤلاء على أن يوفقوا بين الدين والفلسفة فقد أصبحت هذه العملية الشغل الشاغل للفلاسفة المسلمين . وكل واحد منهم قد أدلى بدلوه فيها ولم يخل إنتاج فيلسوف قط من هذه المحاولة بل كانت هذه المحاولة هى أهم إنتاجه إن لم تكن جميع إنتاجه .

وأول من قام بعملية التوفيق كما كان أول فيلسوف إسلامى هو الكندى (١)

---

(١) الكندى . هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى ولد فى أواخر القرن الثانى للهجرة ويرجح مصطفى عبد الرزاق باشا فى كتابه (فيلسوف العرب والمعلم الثانى) أن وفاته كانت سنة ٢٥٢ وعلى ذلك فقد عرف الكندى حياة التسامح الكبير التى بدأت بالمأمون سنة ١٩٨ وظلت حتى عهد المتوكل سنة ٢٣٢ كما عرف كذلك حياة الشدة واضطهاد الفلسفة فى الفترة التى بعد ذلك ولم يكن الكندى فيلسوفا فحسب بل كان مترجما أيضا ومما يذكر عنه أنه كان شديد الشغف بالرياضة . وقد اضطهد فى المدة الأخيرة من حياته حتى اضطر الى الرحيل عن بغداد ومات فى حالة سيئة

(وإن كنت أعتبر العمل الذى قام به المعتزلة قبل ذلك من رد الصفات إلى الذات توفيقا أيضا) فقد أخــــذ يجمع (فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات) (١) محاولا أن يقيم الدليل على عدم وجود تعارض بينهما وإن كان مما يؤسف له أن هذه المحاولات قد ذهبت بضياع أغلب ما كتبه الكندى وألفه . ثم جاء من بعده الفارابى (٢) فسجل فى ذلك مجهوداً كاد أن يكون آخر مجهود يبذل فى هذه المحاولة والواقع أن كل من جاء بعده مدين له على الأقل بالتوجيه والأستاذية فرأيه فى مشكلة الصفات وصلة الله بالعالم ومحاولته فى البعث وحله لمشكلة النبوة وتفسيره لبعض السمعيات كاللوح والقلم كانت خير ملهم لمن قرأ كتبه وتتلمذ عليها .

وكذلك فعل إخوان الصفا . وهى جماعة تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة) وذلك لأنها رأت (أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية) فقامت لهذا الغرض مؤكدة (أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال)

هكذا يقول أبو حيان (٣) عنهم وهكذا يدعون كثيرا فى رسائلهم وإن كان الباحث المدقق لا يستطيع قط أن يسلم لهم أن هذا هو الغرض الذى من أجله قامت جماعتهم ولا يستطيع مع ذلك أن يسمى عملهم هذا توفيقا بل الأحرى أن نسميه تلفيقا فقد كانت هذه الجماعة تنتسب إلى السياسة لا إلى العلم وكانت ترمى بالتالى إلى إرضاء الخلق لا إرضاء الحق فجمعت من الدين والفلسفة وسائر النحل المختلفة ما هو

---

(١) تتمة صوان الحكمة للبيهقى طبع الهند ص ٢٥

(٢) الفارابى هو على ما يقول ابن أبى أصيبعة في عيون الانباء (محمد بن محمد أوزلغ بن طرخان) ولا يعرف مولده بالضبط ويرجح انه كان سنة ٢٥٩ هـ وذلك لأن ابن خلكان يقول انه توفى سنة ٣٣٩ . وقد ناهز ثمانين سنة وحياة الفارابى وثقافته ومنزلته من الفلسفة الاسلامية أجل من أن يكتب عنها فى هامش كهذا ويكفى أن نقول أنه فى نظر الكثيرين كابن سبعين فيلسوف الاسلام غير مدافع وما عداه فهو عالة عليه . راجع (التمهيد) ص ٤١ — ٤٢

(٣) راجع المقايسات ص ٤٥

متعارض تمام المعارضة ووضعته بجوار بعضه البعض ليجد كل إنسان ما يريده وذلك من غير أن يحاولوا عملية الصهر والمزج أو بعبارة أخرى عملية التوفيق كما نفهمها .

وكما فعل إخوان الصفا أو بعبارة أخرى كما فعل جميع الفلاسفة السابقين . فعل ابن مسكويه (١) فقد حاول فى مشكلة الصفات (٢) وصلة الله بالخلق والبعث أن يكون موفقا أيضا وكذلك فعل فى مشكلة النبوة وغيرها وإن كنت اعتقد أنه مدين فى أفكاره للفارابى . والواقع أن ابن مسكويه لم يكن له فى هذه الناحية عمل متميز يذكر به وإنما ترجع شهرته فى الواقع إلى إبحـــاثه الأخلاقية لا إلى عملية التوفيق هذه وأخيرا .

جاء (ابن سينا) فقرأ أرسطو قراءة مستفيضة وقرأ الإسلام كذلك قراءة مركزة واطلع على عمليات التوفيق التى قام بها من قبله كالفارابى وغيره واستطاع أن يضيف إلى ذلك عمله الخاص به ثم أخذ يعرض ما يصل إليه من حلول فى صورة رائعة جذابة تتميز بأنها أتم وأوضح عملية قام بها فيلسوف إسلامى بل إن شئت فقل آخر عملية للتوفيق فى الإسلام .

فكل من جاء بعده إنما أخذ فى ترديد ما تلقاه عنه بل أننا لنستطيع أن ندعى أكثر من ذلك فنقول أنه ربما كان أوضح مثل للتوفيق مطلقا بين الدين والفلسفة .

---

(١) هو ابو على احمد بن يعقوب الشهير بابن مسكويه ولد بالرى سنة ٣٣٠ ﻫ ثم جذبته بعد ذلك بغداد اليها حيث اتصل بوزير معز الدولة بن بويه ثم اتصل بعد ذلك بخدمة عضد الدولة بن بويه فكان خازنا لكتبه وكان — على مايقول القفطى فى اخبار الحكماء سنة ٢١٧ — لديه مامونا وعنده أثيرا وقد ظل طول حياته هكذا يتنقل من خدمة وزير إلى خدمة أمير أو سلطان فى دولة بنى بويه حتى مات باصبهان سنة ٤٢١ ﻫ راجع القفطي وفلسفة الاخلاق للاستاذ محمد يوسف موسى

(٢) يعالج هـــذا فى كتابه الفوز الاصغر ص — ١٨ — ٢١ — ٧٢ — ٧٩ طبع مصطفى فهمي الكتبي

وإذا كانت عملية التوفيق على ما يرى مؤرخوا الفكر كجوتييه وغيره هى أهم عملية تميز بها التفكير الإسلامى أو إذا شئت فقل الفلسفة الاسلامية وكان ابن سينا من ناحية أخرى هو أهم من قام بهذه العملية فليس بغريب إذن أن تكون عملية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا موضوع دراسة علمية من باحث إسلامى بل الغريب أننا لا نجد إلى الآن كتابة فى هذا الموضوع يعتد بها . فتلافيا لهذا النقص وتحقيقا لهذه المشكلة فى تاريخ الفكر اخترنا أن تكون موضوع دراستنا والله نسأل أن يمدنا بالتوفيق فى معالجة هذا التوفيق .

وقبل أن نخوض فى الصميم يحسن بنا أن نستعرض حياة ابن سينا لنعرف من حياته لماذا كان موفقا بل واوضح الموفقين وهذا موضوع كلامنا فى الفصل الثانى .

الفصل الثانى

(ابن سينا ولماذا كان موفقا)

ابن سينا . هو الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا

مولده ونشأته : فى عهد السلطان نوح بن منصور السامانى (١) وفد بلخى على بخارى عاصمة الدولة السامانية فى ذلك الوقت يقال له عبد الله بن سينا . وبعد قليل استطاع عبد الله هذا أن يحصل على عمل له من السلطان بقرية يقا لها (خَرْمَيْثَنْ (٢) ولم يلبث هذا الرجل طويلا حتى قصد إلى قرية يقال لها (أفْشَنَه (٣)) وتزوج منها ومن هذا الرجل البلخى وتلك المرأة التى رضيها زوجا له (٤) ولد أبو على سنة ٣٧٠ ه على أصح الروايات (٥) وكان هذا الرجل البلخى كما يحدثنا أبو على نفسه محبا للفلسفة

---

(١) قامت الدولة العباسية على أكتاف الفرس فحاول الأخيرون أن يستبدوا بالأمر فعالج الخلفاء ذلك فى مبدأ الأمر بالحديد والدم . ولم يلبث المعتصم أن شعر بالحاجة إلى المزيد من القوة فاستخدم الأتراك فأصبح هؤلاء بعد قليل هم السادة الحقيقيون مما أدى الى اضعاف سلطة الخليفة فأخذت الأطراف تستقل رويدا رويدا وأول ماكان ذلك فى عهد الخليفة المستعين بالله ولم يكد القرن الرابع أن ينتهى حتى كانت فارس قد طرحت رداء الخضوع لبغداد وانقسمت الى إمارات مستقلة ففى أقصى الشمال كانت إمارة (الخوارزميين) وكانت كركانج عاصمة لها ثم إمارة طبرستان وكانت جرجان العاصمة وفى الجنوب والغرب كانت توجد الأسرة البويهية وكان فرع منها يحكم (الرى) وآخر (همزان) وفى (أصفهان) كانت توجد دولة قوية عاش فيها ابن سينا آخر حياته . وفى أقصى الشرق كانت توجد (افغانستان) بلد السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى نسبة إلى (غزنة) عاصمة ملكه ثم أمارة (خراسان) وكانت عاصمتها بخارى وسيري القارىء فيما بعد أن ابن سينا كانت له علاقة بسائر هذه الامارات .

(٢) معجم البلدان لياقوت جـ ٣ ص ٤٢٤

(٣) راجع معجم البلدان لياقوت جـ ١ ص ٣٠٥

(٤) يذكر ابن خلكان والبيهقى أن اسمها (ستاره)

(٥) هذا ما اعتمده ابن خلكان والبيهقى والقفطى وينفرد ابن أبى أصيبعه بقوله أنه ولد سنة ٣٧٥ هـ .

والفلاسفة فكان يطالع رسائل إخوان الصفا كما كان يستضيف الحكماء في داره وقد كان أيضا على صلة وثيقة بدعاة الشيعة الإسماعيلية من المصريين . وبعد مولد على بخمس سنين أنجبت الأسرة مولودا آخر هو (محمود) وقد كان له شأن يذكر فى حياة فيلسوفنا ومغامراته . وفى وقت لم يستطع التاريخ أن يقول فى تحديده أكثر من أنه كان بين سنة ٣٧٥ ﻫ وسنة ٣٨٠ ﻫ انتقلت الأسرة كلها من جديد إلى بخارى وفى هذه البلدة الكريمة نشأ فيلسوفنا وترعرع .

وقد بدأ فيلسوفنا ثقافته كما يحدث عن نفسه بحفظ القرآن ودراسة ما يلزم لفهمه من اللغة والأدب واستطاع أن يجيد ذلك إجادة تامة وهو فى سن العاشرة مما أصبح حديث الناس وموضع إعجابهم . ثم بدأ بعد ذلك دراسة الفقه وكان يتردد فيه إلى رجل يقال له (اسماعيل الزاهد) وكان من أجود السالكين على حد تعبير ابن سينا نفسه . وقد مرن ابن سينا فى وقت قصير على طريقة رجال الفقه التقليدية من فرض الاعتراض والاجابة عليه وبذلك عرف ابن سينا الدين من صغره معرفة تكاد تكون تامة .

وكذلك قد عرف ابن سينا الفلسفة فقد تفتحت أذنه منذ الصغر على أحاديث والده التى كانت تدور حول النفس والعقل على ما جرت به عادة الشيعة . وقد أرسله أبوه بعد نشأته ليدرس بجانب ثقافته الدينية حساب الهند على رجل كان يبيع البقل(١) وشاءت الأقدار أن ينزل (ببخارى) فى ذلك الوقت أبو عبد الله الناتلى وكان يلقب بالمتفلسف وقد تخرج على كتب الفارابى فى الحكمة والمنطق (٢) فأضافه عبد الله إلى بيته رجاء أن يقوم بتعليم ولده فدرس عليه ابن سينا (ايساغوجى) فى المنطق وقرأ عليه أيضا فى الهندسة خمسة أشكال أو ستة (من كتاب أقليدس) ولم يقنع ابن سينا بهذا القدر الضئيل من هذين العلمين بل قرأ بقية الكتب المؤلفة فيهما بنفسه من غير أن يرجع إلى أستاذه لأنه كان ضعيف الثقة به (٣) ثم انصرف ابن سينا بعد ذلك إلى

---

(١) يذكر البيهقى فى كتابه (تاريخ حكماء الاسلام ص ٢٦)(مخطوط بالجامعة) أن هذا الرجل كان اسمه محمود المساح (٢) راجع البيهقى فى المرجع المذكور ص ٢٤

(٣) عيون الأنباء لابن أبى أصيبعه ج ٢ ص ٣

دراسة الطب . وهو فى نظره سهل التعلم ولذلك لم يكن غريبا أن يبرز فيه بعد قليل من الزمن فأقبلت عليه المرضى من كل ناحية وأخذ يستفيد من كثرة التجارب التى تمر به حتى أصبح موضع الثقة فى ذلك العلم ما حمل الأطباء أنفسهم على أن يقصدوه ليستفيدوا منه وكان إذ ذاك فى السادسة عشرة من عمره . ويذكر ابن سينا عن نفسه أنه لم يتلق الطب على معلم وإن كانت بعض الروايات تذكر له أساتذة فيه كما تذكر له فى الأدب (١) وكان فى هذه السن يعاود النظر فى الفقه ويشتغل بالمناظرة فيه .

ولكن إتقانه للطب لم يصرفه عن الحنين إلى العلوم العقلية التى أحس حلاوتها فى دراسته المنطقية والهندسية فابتدأ يقرأ المنطق من جديد ثم أخذ يقرأ كتب الفلسفة بمعناها المحدود فقرأ فلسفة ارسطو الطبيعية من غير أستاذ ثم أوغل فى فلسفته الآلهية وما كتب عليها من شروح القدماء كثامسطيوس والأفروديسى وفورفوريوس الصورى وغير هؤلاء ممن قد ترجمت آثارهم الفكرية إلى اللغة العربية وقرأ رسائل إخوان الصفا وكتب الفارابى وكان لها الفضل الأكبر باعترافه فى حل ما استغلق عليه من مشاكل فى كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطو)

وقد أنفق ابن سينا فى هذه الدراسة سنة ونصفا بالتحديد كان فيها مضرب المثل فى النشاط والصبر والاحتمال وهو يقول فى ذلك أنه لم ينم ليلة بتمامها ولا اشتغل فى النهار بغير المعرفة وكان منهجه أن يجمع المقدمات التى تتصل بالمشكلة ثم يرتبها ترتيبا منطقيا ليظفر بالنتيجة وكان كلما تعسر عليه أمر لجأ إلى الصلاة وابتهل إلى مبدع الكل أن يلهمه الصواب فيها وكان يستعين بالشراب فى الليل إذا غالبه النوم أو شعر بالسأم وكان كثيرا ماينام وفكره مشغول بمسائله حتى أن أغلبها قد ظفر بحلها فى نومه فوقف بذلك المجهود وكما يقول عن نفسه على جميع ما كتب فى الفلسفة من منطق ورياضة وطبيعة وميتافيزيقا حتى أنه لم يحتج بعد ذلك إلى معاودة قراءة

---

(١) يذكر الاستاذ الفندى فى دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٠٤ أن بعض الروايات تذكر أن استاذه فى الطب هو ابو منصور الحسن بن نوح القمرى كما ان البعض الآخر يذكر أباسهل المسيحى اما أستاذه فى الادب فيحكى (حاجى خليفة) فى كتابه كشف الظنون ج ٣ ص ٢٧٦ ما يفيد أن أستاذه فى الأدب هو أبو بكر الخوارزمى .

شىء فيها . وفى هذه الفترة من حياته درس علم الكلام أيضا دراسة عميقة. ولعل مما يدلك على هذا موافقته للمتكلمين أحيانا ونقده لهم أحيانا أخرى كما سيتضح لنا. وقد اتهمه ابن رشد بأنه كان متكلما لا فيلسوفا .

وما أن أتم ابن سينا سنته الثامنة عشرة حتى كان قد حفظ القرآن ودرس التفسير والأدب والفقه واللغة والحساب والهندسة والمنطق والطب وعلم الكلام والفلسفة ، ثقافة شتى ومتنوعة. بعضها يربطه بعالم السماء والآخر يصله بالأرض. وهكذا كانت ظروف ثقافته .

حياته ومغامراته : بهذا النصيب الوافر من الثقافتين العملية والنظرية ابتدأ ابن سينا يواجه الحياة . واستطاع فى قليل من الزمن أن يظفر بشهرة طاغية فى الطب مما دعا نوحا بن منصور السامانى سلطان بخارى أن يستقدمه ليقوم بمعالجته من مرض عضال ألم به بعد أن فشل أطباء خاصته فى معالجته . وقد نجح ابن سينا فيما فشل فيه الآخرون فأصبح أثيراً عند السلطان والتحق بحاشيته(١) مما مهد له سبيل الاطلاع على مكتبة نوح. وهى مكتبة يقول ابن سينا فى وصفها (ورأيت فيها من الكتب مالم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ولا رأيته قبل ولا رأيته أيضا من بعد فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه(٢))

ولم يعرفه المجتمع البخارى طبيبا فحسب بل عرفه كذلك مؤلفا فى الأدب والفلسفة . فقد ظهر له فى ذلك الوقت أول مؤلفاته فى العروض وهو معتصم الشعراء على مايقول ابن أبى أصيبعه(٣) وقد ألف أيضا لأبى الحسين العروضى

---

(١) وفى ذلك يقول البيهقى فى كتابه : (تاريخ حكماء الاسلام) ص ٢٩ معلقا على هذا (وصار أول حكيم توسم بخدمة الملوك وكان الحكماء قبل ذلك يترفعون عن ذلك ولايقربون أبواب السلاطين) وأقول إن هذا غير صحيح فقد كان الكندى قبله عاملا من عمال الدولة العباسية وكذلك كان الفارابى فى حاشية بنى حمدان .

(٢) أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٢٧١ طبع الخانجى

(٣) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٩

كتابا جامعا فى الفلسفة سماه (بالحكمة العروضية) ثم ألف فى هذه الفترة أيضا كتابين آخرين لأبى بكر البرقى وهما كتاب (الحاصل والمحصول) وكتاب (البر والإثم) فى الأخلاق وكان عمره إذ ذاك إحدى وعشرين سنة . وقد استطاع بعد موت والده أن يظفر من السلطان بعمل من أعمال الدولة . وظل كذلك حتى اضطر إلى الارتحال من بخارى إلى كركانج سنة ٣٩٢ هـ . وذلك بسبب اضطراب(١) أمور الدولة السامانية وسقوطها بعد ذلك بين يدى سلطان غزنة محمود بن سبكتكين الذى اشتهر بتعصبه ضد الفلسفة والفلاسفة .

وقد خلف ابن سينا وراءه يوم أن رحل عن بخارى حياة الهدوء والدعة إلى الأبد . واستقبل بعد ذلك حياة مضطربة ظلت كذلك حتى لفظ أنفاسه الأخيرة .

نزل ابن سينا بكركانج فى عهد أميرها على ابن مأمون . وكان وزيره أبو الحسين السهلى يحب الفلسفة ويعطف على المشتغلين بها . فطابت له الحياة حينا وظل بها فترة طويلة من عمره حيث التقى كما يحدثنا السمرقندى(٢) فى بلاط هذا الأمير الخوارزمى بنخبة كبيرة من العلماء قلما يجتمع مثلهم فى صعيد واحد . منهم وزيره السهلى والبيرونى وأبو سهل المسيحى وأبو نصر العرّاق المشهور بتضلعه فى الرياضة وأبو الخير بن الخمار إلى غير هؤلاء مما جعل الحياة تطيب لابن سينا بعض الشيء . ولكن الزمن لم يمهله طويلا. فقد أرسل سلطان غزنة إلى الأمير الخوارزمى رسولا يطلب فيه إيفاد هؤلاء العلماء إلى بلاطه. وكان محمود الغزنوى قد بلغ من المقدرة الحربية الحد الذى لا يستطيع أن يقف أمير كهذا فى سبيل تحقيق رغباته . فجمع العلماء وأبلغهم رغبة الغزنوى . فرغب العرّاق وابن الخمار والبيرونى فى أن يذهبوا ورفض أبو سهل المسيحى وشاركه ابن سينا فى الرفض فهيأ لهما الأمير سبيل الفرار وأمدهما بدليل حاذق يقودهما فى الصحراء الموصلة إلى جرجان حيث يقصدان وكان ذلك عام ٤٠٣. ويحدثنا السمرقندى فى القصة نفسها أن السلطان الغزنوى غضب لفرار ابن سينا إذ كان مقصوده

---

(١) ابن خلكان فى وفيات الأعيان ج ١ ص ١٩١

(٢) (شهار مقاله) أى المقالات الأربع بالفارسية وذلك فى القصة السادسة والثلاثين .

الأول لاحتياجه إلى معرفته الطبية . فأمر ابن الخمار وكان بازعا فى الرسم أن يعمل له صورة لم يلبث السلطان أن ضاعفها إلى أربعين ثم وزعها فى أنحاء فارس كلها وأمر بالقبض على الفيلسوف الفار فى أى مكان يوجد فيه . ولكن ابن سينا قد نجح فى الاختفاء .

ويحدثنا السمرقندى حديثا طويلا عن رحلة ابن سينا وزميله . وإن كنا نظن أن خيال السمرقندى كان له دخل فيه . فهم قد ضلوا الطريق . وهم قد تحملوا أشق الأهوال من عنت الطبيعة مما أدى إلى موت أبى سهل المسيحى . وأخيرا قدر للرئيس ودليله أن يصلا إلى باورد بعد أن قاسيا أشد الصعوبات ثم قفل الدليل عائداً إلى بلاده . وأخذ الرئيس طريقه إلى جرجان ماراً بطوس وشقان وسمنقان وجاجرم رأس حد خراسان . وأخيراً وصل إلى جرجان .

وكان يقصد من التوجه اليها أن يحتمى بأميرها قابوس الزيارى . فشاءت الأقدار أن يقع قابوس أسيراً . وأن يحبس فى بعض القلاع حتى يموت(١) . فرحل ابن سينا بعد أن علم ذلك فى حينه إلى دهستان . ولكنه اضطر إلى أن يرحل عنها ثانيا وأن يأخذ طريقه من جديد إلى جرجان وهو يردد قوله :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشترى(٢)

وفى جرجان صادق ابن سينا رجلا من أفضل أهلها وهو أبو محمد الشيرازى فكفاه مؤونة العيش . وفى جرجان أيضا قابله أخاص تلاميذه له وهو أبو عبيد الله الجوزجانى . وقد ظل فى صحبة أستاذه بعد ذلك حتى شيعه إلى القبر . وبذلك عمرت تلك الصداقة الفريدة ربع قرن(٣) بتمامه على ما يحكى التلميذ نفسه . ولسنا نعرف عن حياة الفيلسوف بجرجان شيئا إلا أنه كان يشتغل بالدراسة والتأليف . فقد قرأ

(١) يذكر ابن الاثير ج ٩ ص ٨٨ أن ذلك كان عام ٤٠٣ وإذن فتكون هذه السنة أول عهد الفيلسوف بجرجان (٢) عيون الأنباء ج ٣ ص ٤

(٣) تقول بعض الروايات كابن خلكان وابن أبى أصيبعة إن الصداقة قد استمرت ٣٠ سنة ولكنا إذا لاحظنا أن ابن سينا يقول إنه قابله بجرجان وكان ذلك عام ٤٠٣ على ما قدمناه والرئيس قد مات على مايقول تلميذه سنة ٤٢٨ فإن المجموع يكون ربع قرن كما قلنا .

عليه تلميذه كتاب الجسطى واستملاء المنطق فأملى عليه المختصر الأوسط والأصغر . وكذلك كتب مختصراً للمجسطى ورسالة فى الزاوية ، وأخرى فى الأرصاد ، وثالثة فى المبدأ والمعاد وقد صنف الأخيرتان (للشيرازى) ، إلا أن أهم ما كتبه بجرجان هو كتابه الخالد فى الطب وهو (كتاب القانون) . وقد قال عنه ابن أبى أصيبعة (صنف بعضه بجرجان والرى وتممه بهمذان وعول على أن يعمل له شرحا وتجارب(١))

ولم تطل مدة إقامته بجرجان أكثر من عامين ثم تركها إلى الرى عاصمة مجد الدولة بن بويه . وقد توثقت الصلة بينهما بسبب حب الأمير للفلسفة واحتياجه إلى الطب . ولا تضيف الروايات العربية إلى ابن سينا إذ كان بالرى إلا كتابا واحدا هو كتاب (المعاد) وقد صنفه لمجد الدولة . وتدلك قلة مؤلفاته ـ وهو الدؤوب على العمل ـ بالرى على أن إقامته بها كانت قصيرة . والواقع أنه انتقل عنها سنة ٤٠٥ حين قصدها شمس الدولة بن بويه أمير همذان قاصدا إلى قزوين . ثم انتقل أخيرا إلى همذان . وفى أثناء مقامه بها مرض شمس الدولة (بالقولنج) (٢) فاستدعى الفيلسوف لعلاجه . فبقى بقصره مدة أربعين يوما حتى برىء . وكانت براءته سببا فى تقديره للفيلسوف . وعقد صلة بينهما . لدرجة أن الأمير كان يصحبه معه فى حروبه التى كانت دائمة النشوب بينه وبين الأمراء الآخرين . وأخيرا ولاه الوزارة . وقد أغضب ذلك الجنود فهاجمت دار أبى على واغتصبت جميع مايملكه وطالبت الأمير بقتله فامتنع . ولكنه مرضاة لهم وحرصا على حياة الفيلسوف أمر بنفيه . فاختفى ابن سينا أربعين يوما فى دار كبير من أعيان(٣) همذان حتى عاودت الأمير (علة القولنج) فأخذ يبحث عنه حتى وجده فاعتذر له وأعاد الوزارة إليه بعد أن عمل على تأليف الجنود من حوله .

ويصف لنا السمرقندى (٤) حياة الوزير الفيلسوف فى ذلك الوقت فيقول : إنه كان يستيقظ قبل الفجر ليكتب بضع صحائف من الشفاء . وعند الفجر كان يستقبل تلاميذه للمدارسة حتى تنتشر تباشير الصبح فيصلى بهم إماما . وعند خروجه إلى الديوان

---

(١) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٨ (٢) أى انحباس الريح

(٣) هو سعيد بن دخد وله على ما تحكيه الروايات

(٤) شهار مقاله القصة الثامنة والثلاثون

كان يلقاه بالباب ألف من الفرسان، ومن بينهم وجوه الدولة وأصحاب الحاجات. فيركب الوزير فرسه وحوله الحاشية حتى يصل إلى مقر عمله فيمكث إلى الظهر. ثم يعود لتناول الغذاء الذى كان يشاركه فيه خلق كثير. ثم يتقيل بعد ذلك طلبا للراحة. ثم يستيقظ فيؤدى صلاة العصر. وبعد ذلك يلزم الأمير للمنادمة والمحادثة حتى يصلى المغرب. ويضيف الجوزجانى إلى ذلك قوله: (وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم وكنت أقرأ من الشفاء نوبة. وكان غيرى من القانون نوبة) (١)

وقد ظل الفيلسوف محافظا على نظام حياته تلك حتى أقيل من وزارته وكان ذلك قبل عام سنة ٤١١ ه. ولم تمنعه الإقالة من المحافظة على ولائه للأمير شمس الدولة حتى توفى الأخير عام سنة ٤١٢ ه. وبعد موته طالب الجنود الذين ثاروا أول الأمر على فيلسوفنا الأمير الجديد سماء الدولة بن شمس الدولة أن يستوزره. وفى ذلك دليل على نجاح ابن سينا فى استمالتهم مما يسجل له فى عالم السياسة دهاء لا ينكر. ولكن سماء الدولة رفض أن يستمع لجنوده. فبرم الفيلسوف بهمذان وفكر فى تركها إلى أصفهان عاصمة علاء الدولة أبى جعفر من كاكويه. وقد اضطر ابن سينا إلى الاختفاء فى بيت رجل من أعيان همذان (٢) قبل أن يتمكن من الفرار. وظل كذلك مدة طويلة استغلها الفيلسوف فى العمل لإتمام أكبر موسوعة فلسفية فى الاسلام وهى كتاب (الشفاء).

ولكن الفيلسوف كان يتحرق شوقا إلى الرحيل إلى أصفهان. فأخذ يكاتب علاء الدولة سرا ولكن الوزير الجديد (تاج الملك) اكتشف أمر المكاتبة. واستطاع أن يعرف أيضا مخبأه فألقى القبض عليه وسجنه فى قلعة (فردجان) ومعه شقيقه وتلميذه الوفى أبو عبيد الجوزجانى وقد أنشد ابن سينا وهو داخل إليها قوله

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك فى أمر الخروج

وفى سجنه لجأ إلى تسليته الوحيدة وهى تأليفه فى الفلسفة. فكتب أولى رسائله الرمزية وهى قصة (حى بن يقظان) فى النفس. وصنف بها أيضا كتاب (الهداية). ولم ينس الطب أيضا فألف كتاب (الأدوية القلبية). وأخيرا بعد مضى أربعة أشهر

---

(١) القفطي: أخبار الحكماء ص ٢٧٣

(٢) هو أبو غالب العطار على ما تقول الروايات التى بين يدي

طويلة جاء الفرج بوقوع الحرب بين علاء الدولة جعفر بن كاكويه الذى كان يريد الفيلسوف أن ينتقل إليه وبين سماء الدولة الذى أبقى وزيره تاج الملك القبض عليه وانتهت المعركة بانهزام الأخير وقفوله راجعا إلى عاصمته مارا فى طريقه (بفردجان) فأخذ الفيلسوف مرة ثانية إلى العاصمة ثم أطلق سراحه بعد ذلك فلجأ ابن سينا إلى بيت رجل يقال له العلوى ؛ وتظاهر بالاعتكاف حرصا على طلب المعرفة حتى حانت فرصة الهرب . فخرج ومعه أخوه وتلميذه وهم على زى الصوفية متنكرين حتى وصلوا أصفهان سنة ٤١٤ ﻫ . وهى السنة التى يحددها ابن الأثير للقاء علاء الدولة وسماء الدولة متحاربين (١)

وليس من شك فى أن الفيلسوف قد ظل بقية حياته يحمل لهمذان أسعد الذكريات وأسوأها ففى همذان نال الوزارة وأتم فيها (القانون) فى الطب الذى خلد ذكره فى أوربا طيلة القرون الوسطى وقارب الانتهاء من كتاب (الشفاء) فى الفلسفة الذى يعتبر أكبر موسوعة فلسفية عرفها العالم الاسلامى . وقد ألف أيضا فيها كتابا نأسف أشد الأسف لضياعه وهو كتاب (تدبير الجند والمماليك والعساكر وأرزاقهم) . فليس من شك فى أن الوزير قد أودع فيه تجاربه فى السياسة مضافا إليها أحلام الفيلسوف وأمانيه .

وكذلك لا يمكن أن ينسى الشيخ مالاقى فيها — كما يظهر لنا من رسائله وكما يحدثنا غيره — من بلاء وشدة . ولعل أشدها إيلاما ماقام به الدجالون من أهل العلم والأدب . فقد اتهموه بمعارضة القرآن واتخذوا من بعض خطبه فى التوحيد والإلهيات دليلا على مايدعون . ويظهر من رسالة أرسلها الشيخ إلى تلميذه الجوزجانى ماكان يقوم به بعض الوجهاء من إغراء العامة به كى يتهموه فى معتقده .

وهكذا عرف ابن سينا فى همذان حلو الحياة ومرها ووقف على طبيعة الدنيا وأخلاق أهلها . وأخيرا بعد رحلة طويلة للقصص فيها نصيب وافر استطاع الشيخ بحاشيته الضئيلة التى كانت تذكره بهذا المحيط من الناس الذى كان يلتف حوله بهمذان أن يصل إلى أصفهان .

---

(١) الكامل لابن الأثير ج ٩ ص ١٢٣

وفى أصفهان قضى أبو على أربع عشرة سنة فى كنف علاء الدولة الذى أحبه لأنه فيلسوف فحسب حتى اتهم بسبب ذلك فى عقيدته (١) . ولعل السبب الذى حدا بابن سينا إلى اللجوء إليه رغبته الملحة فى حماية نفسه من السلطان محمود الغزنوى . ولم يكن هناك من يستطيع ذلك غير علاء الدولة (٢) الذى كان بينه وبين السلطان الغزنوى عداوة مستحكمة اشترك فيها ابن سينا واستطاع أن يثبت فيها دهاء يسجل له . وقد استمرت هذه العداوة حتى بعد موت السلطان محمود وتولية ابنه مسعود مكانه ويحدثنا البيهقى (٣) أن السلطان مسعودا حين دخل أصفهان بعد أن حارب علاء الدولة وهزمه أخذ أخته أسيرة وحملها معه إلى غزنة ليرغم علاء الدولة على افتدائها ببعض أملاكه . ولما ضاقت الحيل بعلاء الدولة لجأ إلى الفيلسوف . فماذا فعل ابن سينا فى هذه المشكلة ؟.

لقد أمر علاء الدولة أن يكتب إلى مسعود بأن يتزوجها وله ما يريد من أملاك بعد ذلك . فتزوجها مسعود وطالب بعد ذلك بما وعد فلم يجبه علاء الدولة إلى ما يريد فهدد بتسليمها للجند يفعلون بها ما يشاءون . وهنا تجلت مكيدة ابن سينا فكتب إلى مسعود يقول له : (إن كانت أخت علاء الدولة فهى زوجتك وإن طلقتها فهى مطلقتك والغيرة على الأزواج لا على الأخوة) . وحينئذ أنف مسعود من أن يفعل ذلك ولم يجد أخيرا حلا أفضل من تطليقها وردها إلى أخيها . وهكذا آتى التدبير ثمرته . وخرج ابن سينا فى هذه المسألة بالذات منتصرا . ولكن هل سلم ابن سينا من الأذى فى أصفهان . ؟ الواقع لا .

فإن اعتداد ابن سينا بنفسه جره إلى الاستهتار بكل الناس حتى بالأمير نفسه

---

(١) وفى ذلك يقول ابن الأثير فى كتابه الكامل ج ٩ ص ١٧٠ وكان (أى ابن سينا) يخدم علاء الدولة جعفر بن كاكويه . ولا شك أن أبا جعفر فاسد الاعتقاد فلهذا أقدم ابن سينا على تصانيفه فى الالحاد والرد على الشرائع فى بلده)

(٢) وفى ذلك يقول البيهقى فى كتابه تاريخ حكماء الاسلام ص٣٥ (وكان السلطان محمود وابنه مسعود لا يعدان واحدا من الملوك من أقرانهما وخصمائهما سوى علاء الدولة جعفر بن كاكويه)

(٣) المرجع المذكور ص ٢٧

وآية ذلك ما ترويه البيهقي أيضا من أن علاء الدولة قد أهدى ذات مرة إلى الفيلسوف منطقة مفضضة . وبعد قليل من الزمن وجدها مع بعض غلمانه . فاعتبر ذلك إهانة له . وصك الفيلسوف على وجهه صكة شديدة ، ثم أمر بقتله . ولكن أبا على استطاع أن يفر إلى الري في زي المتصوفة وهو خاوى الوفاض مما ينفقه على نفسه . وبعد أيام قلائل لم يلبث الأمير أن عفا عنه واسترجعه وخلع عليه . وتحت ضغط الحياة وكبر السن نسبيا واليأس من نصير يحميه من مسعود وغيره من الأعداء قبل ابن سينا أن يعود إلى سابق ولائه وخدمته لرجل أهانه في كرامته .

عاش ابن سينا في بلاط علاء الدولة نديما بل وأخص الندماء على الإطلاق . فقد كان الأثير المقدم والرفيق الملازم في أوقات الحروب والمسالمة مما حمله كثيرا من عنت الأحقاد التي يلاقيها النوابغ والمتميزون . ولعل مما زاد الأحقاد شدة أن ابن سينا لم يكن متسامحا . وإلى القارىء قصة تصور لك إلى أي حد كانت تصل المنافسة بالعلماء إلى التشهير والكيد من بعضهم لبعض . ففي يوم من الأيام وقد اجتمع عند الأمير أبو منصور الجبائي اللغوى وأبو على ابن سينا جرى ذكر مسألة في اللغة فتكلم فيها الفيلسوف بما حضره مما دفع أبا منصور إلى أن يتهكم عليه قائلا أنك فيلسوف وحكيم ولم تقرأ اللغة . ويظهر أن هذا التهكم قد نال من نفس ابن سينا نيلا شديدا . فعكف على دراسة اللغة ثلاث سنوات كاملة حتى بلغ فيها مبلغا قلما يتفق لمثله . ولما أحس بنضجه أنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظا غريبة في اللغة . وكتب ثلاث رسائل في النثر بأساليب مختلفة ثم أمر بها فأخلق جلدها . وأوعز إلى الأمير أن يستدعى الجبائي ويعرض كل ذلك عليه زاعما أنه قد ظفر بها وقت الصيد في الصحراء . وقد كان مما كشف عن جهل الجبائي بكثير من العلم الذى يدعى أنه متميز فيه . فتقدم ابن سينا وأخذ يشرح ما استغلق على الجبائي فهمه . وأخيرا أدرك اللغوى أن الرسائل من صنع ابن سينا نفسه . وأن المسألة على حقيقتها إن هى إلا انتقام لما صدر عنه منذ ثلاث سنوات . فاعتذر إلى ابن سينا عما كان منه وقام يجرر أذيال الفشل وقلبه لاشك يغلى حقدا وانتقاما. (١) وهكذا كان ابن سينا دائما لا يحفل بالناس ولا يعنى بعواطفهم . وقد أراد أن يستغل

---

(١) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعه ج ٢ ص ٧

هذه الدراسة اللغوية فألف كتابه (لسان العرب) ويقول القفطى فى تقديره إنه (لم يصنف فى اللغة مثله ولم ينقل إلى البياض حتى توفى فبقى على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه (١)).

وقد اشتغل ابن سينا أيضا (بعلم الفلك) اشتغالا عمليا فقام بأرصاد مختلفة وأبحاث متنوعة . وكان يجد من علاء الدولة التشجيع المادى والأدبى . وقد استطاع أن يصلح بأرصاده بعض الخلل الواقع فى التقاويم التى كانت سابقة عليه . وأن يوفق إلى اختراع آلات جديدة للرصد . وإن كانت أعماله لم تخل من أخطاء فعذره كما يقول الجوزجانى كثرة أسفاره بصحبة أميره فى حروبه الكثيرة .

ولم تحل اللغة والفلك دون اشتغاله بالفلسفة هوايته الأثيرة فأتم (الشفاء) وكتب (النجاة) وألف (الانصاف) الذى يقول فيه ابن أبى أصيبعه إنه قد (شرح فيه كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين وقد ضاع فى نهب السلطان مسعود (٢)). وكذلك ألف كتابا بالفارسية لعلاء الدولة سماه (دانش نامه العلائى) مع رسائل أخرى له . وأخيرا (كتاب الإشارات والتنبيهات) وهو أهم كتبه الفلسفية على الإطلاق . وكان ابن سينا نفسه يعتز به ويضن بعرضه على غير أهله . وفيه تلمح تلك الروح التصوفية التى تغمر الإنسان حينما تأخذ شمس حياته فى الانحدار .

وهكذا كان . فان هذه الحياة الحافلة بالنجاح والفشل . المملوءة بالأعاصير والفتن . قد أثرت فى جسد الفيلسوف وقواه . وابتدأت الأمراض تلح عليه فى وطأة شديدة . وكان أشدها مرض طالما عالج غيره منه وهو (القولنج) . فحين كان ملازما لعلاء الدولة فى بعض حروبه زاره هذا الضيف الثقيل الذى أبى أن يبرحه بعد ذلك . وتقول الروايات العربية التى بين يدى . إنه خشية من هزيمة يدفع إليها ولا يستطيع مع المرض خلاصا منها قد حقن نفسه فى يوم واحد ثمانى مرات حتى تقرحت بعض أمعائه . ثم تلا ذلك

---

(١) أخبار الحكماء للقفطي ص ٢٧٦

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٨ ولكنى أقول لابن أبى أصيبعة الظاهر أنه لم يضع كله بدليل أنه يوجد منه الآن تفسيراً ثولوجيا وتفسير مقالة اللام لارسطو تحت رقم ١١٥ ، ١١٦ حكمة بدار الكتب الملكية

الصرع الذى يلازم (القولنج) فى العادة . ولكن الطبيب الفيلسوف لم يذعن لهذه الأمراض . بل أخذ فى العناية بنفسه والقيام على معالجة جسده . واتخذ لمعاونته طبيباً آخر ليقوم له بما لا يستطيعه هو . وشاء الله أن يخطىء الطبيب فى تنفيذ أوامره . فركب الدواء تركيباً خاطئاً ـ وإن كان الجوزجانى يتهم الطبيب فى صراحة بأنه قد تعمد ذلك ـ وكانت النتيجة أن ازداد المرض حدة . وشاء الله أن تتآمر كل الظروف على محاربته . فقد حصل قبل أن يتناول الدواء لمعالجة الصرع أن طرح غلمانه بعض المواد الغريبة فيه يقصدون بذلك إهلاكه ليستروا جريمة السطو التى ارتكبوها على خزائنه . وهكذا اشترك الطبيب والخدم فى تنفيذ ما أراده القدر من تقريب وفاته وانطفاء شمس حياته .

انتهت السفرة ورجع الفيلسوف مع علاء الدولة إلى (أصفهان) العاصمة . وفيها عاوده الأمل فى إمكان المعالجة فنشط من جديد فى تدبير ما يلزم للشفاء من دواء . وفعلا نجح الشيخ بعض الشىء حتى قدر على المشى وحضور مجلس الأمير . ولكن هيهات فقد عاوده المرض وأخذ الشيخ يكثر التخليط فى أمر المعالجة (١) مما زاد العلة هياجا وشدّة .

كل ذلك وعلاء الدولة لا يرفض صداقته ولا يترك ملازمته بل يحنو عليه ويكرمه. حتى أنه حين ذهابه إلى همذان لمحاربة أميرها لم يتركه . وفى الطريق ألحت عليه العلة من جديد فضعف جسمه وخارت قواه حتى أصبح على يقين من أنه لا أمل فى النجاة . فأهمل العلاج وأخذ يقول : (المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير فلا تنفع المعالجة) ثم اغتسل وتاب و تصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم إلى من عرف ممن اتصل بهم وأعتق مماليكه وأقبل بكليته على قراءة القرآن فكان يختمه مرة كل ثلاثة أيام (٢) .

وفى النهاية آن للسراج آن ينطفىء وانتهت تلك الحياة الحافلة بالنشاط والجد والمغامرة

---

(١) هكذا يرويها البيهقى فى كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) وإن كانت الرويات الأخري ترويها (الجامعـــة)

(٢) ابن خلكان ج ١ ص ١٩٢

والنجاح والفشل . فرجع إلى ربه (١) مبدع الكل ومفيض الخير على الوجود كما كان يدعوه . وكان ذلك بهمذان فى الجمعة الأولى من رمضان سنة ٤٢٨ هـ(٢). وقبره كما يقول الجوزجانى تحت السور من جانب القبلة وما زال يزار إلى اليوم فهل تتيح لنا الحياة

---

(١) تكاد الروايات التى بين يدى تجمع على أن موت الشيخ الرئيس كان (بالقولنج) وأنه مات وهو موضع عطف علاء الدولة ورعايته ، ولم يشذ عن ذلك إلا رواية يحكيها ابن خلكان وينسبها إلى الشيخ كمال الدين بن يونس ويذهب فيها إلى أن علاء الدولة قد غضب على نديمه فاعتقله وحبسه فى السجن حتى مات وهو يردد :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال ... وبالحبس مات أخس الممات

فلم يشف ماناله بالشفاء ... ولم ينج من موته بالنجاة

هكذا يقول ابن خلكان ج ١ ص ١٩٣ وليس من شك فى أن هذه الرواية باطلة لإجماع الروايات الأخرى على بطلانها. ولأن الجوزجانى ينسب هذين البيتين من الشعر إلى رجل من معاصرى الفيلسوف لا إليه نفسه . ثم هى بعد لا دليل عليها فى هذين البيتين . فان الحبس كما يفسر بالاعتقال فى السجن يفسر بانحباس الريح بسبب القولنج . وفى ذكر الشفاء والنجاة مايرجح المعنى الثانى، ولذلك فهى رواية غريبة ليس هناك مايدل عليها وهناك كثرة تعارضها .

(٢) هناك رواية ثانية يحكيها ابن الأثير ج ٩ ص ١٧٠ فيقول (وفى شعبان توفى أبو على ابن سينا الحكيم الفيلسوف المشهور صاحب التصانيف السائرة على مذاهب الفلاسفة وكان موته بأصفهان) ، وعلى ذلك فلم يمت فى رمضان ولم يكن موته بهمذان ، وهناك رواية ثالثة يحكيها ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩ تعتبر توفيقا بين الروايتين السابقتين فيقول بعد أن يحكى عن الجوزجانى أنه ــ أى ابن سينا ــ قد دفن بهمذان (وقيل إنه نقل إلى أصفهان ودفن فى موضع على باب كونكبند) .

وأغرب من هذا ما يرويه الأستاذ الفندى فى دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٠٤ عن بعض أوروبى العصور الوسطى من أنه قد توفى فى الأندلس بدسيسة من ابن رشد . ولا شك أن ذلك خرافة . فأين ابن سينا زمانا ومكانا من ابن رشد . ونحن قد اعتمدنا فى الصلب على ما يقوله تلميذه وما تشهد به الحقائق إلى اليوم من وجود قبره بهمذان إلى الآن ، مع ملاحظة أن البيهقى وحده هو الذى يقول بأن موته كان فى الجمعة الأولى من رمضان وباقى الروايات تقول فى رمضان ولا تحدد يوما معينا . اضطراب فى الحياة واضطراب فى الوفاة وتلك هى ضريبة العظمة يدفعها النوابغ ثمنا لميزتهم على سائر الناس .

أن نرى قبره لنحيي فيه تلك الصفات النادرة التي قل أن تجتمع في رجل غيره . أرجو أن يكون ذلك يوما ما إن شاء الله .

هذا هو ابن سينا من مبدئه إلى نهايته . أما لماذا كان موفقا فهذا ماتستطيع أن نقف عليه بسهولة إذا تصفحنا تاريخ حياته كما سطرته . ولن نفعل مع القارىء أكثر من أن نضع يده على ماذكرناه من ترجمته .

فابن سينا قد حفظ القرآن ودرس اللغة والأدب والتفسير مما هو ضروري لفهمه . وقرأ الفقه على إسماعيل الزاهد الذي كان على حد وصفه من أجود السالكين قراءة مستفيضة أدته إلى أن يجيد المناظرة فيه . ولم ينقطع عن الاشتغال به حتى وقت إقباله على تعلم الطب . وقرأ كتب الكلام قراءة واسعة . وصادق أبابكر البرقي الذي يقول ابن سينا في وصفه (وكان متوحدا في الفقه والتفسير والزهد) . فالقرآن واللغة والأدب والتفسير والفقه والكلام والزهد كل هذه العلوم قد ألم بها ابن سينا إلماما تاما . وهذه العلوم ذاتها هي مصادر الدين والعقيدة . والواقع أن ابن سينا لم يكن دارسا للشريعة فحسب دراسة علمية بل كان مع ذلك صاحب عاطفة دينية قوية كان لها أثرها في اعتبار الدين جانبا قويا يجب إرضاؤه والعمل على احترامه إذا كان هناك مايعارضه . والأدلة على قوة هذه العاطفة كثيرة وحاسمة (١)

وابن سينا من ناحية أخرى قد رأى مع الحياة أبا يتكلم في النفس

---

(١) ممايدل على قوة العاطفة الدينية عند ابن سينا مامر من سيرته أنه كلما تحير في مسألة تردد إلى المسجد فصلى وابتهل إلى مبدع الكل أن ييسر له ماتعسر عليه . ويوم أن ظفر بكتاب الفارابي الذي وضح له مشاكل (مابعد الطبيعة لأرسطو) تصدق بكثير من ماله اعترافا بفضل الله عليه . وقد رأيناه في آخر حياته يعتق مماليكه ويتصدق بما عنده ويعكف على قراءة القرآن فيختمه كل ثلاثة أيام . وقبل ذلك أرانا السمرقندي كيف كان يقضي حياته وهو وزير بهمذان مما يدل على تمام محافظته على الصلاة هو ومن يحيط به من تلاميذه . وأمامك مايصرح به في (رسالة السعادة) من وجوب محافظة الحكيم على الأوضاع الشرعية . بل إنك لتلمس في رسالته (الحث على الذكر) ما ينبيء عن صوفية عميقة متغلغلة في نفسه فالانسان — في رأيه كما يصرح فيها — كي يصل إلى مرتبة الواصلين يجب عليه أن يستعين بسلاح الذكر على قمع النفس وأن يشتغل عن الخلق بذكر الحق وأن يستغرق في ذلك

والعقل بكلام فلسفي . وتعلم حساب الهند على (المساح) كما يقول البيهقي . وقرأ مبادىء الهندسة والمنطق على الناتلي . وأتم قراءتها بنفسه بعد أن استكمل عقله . وألم بآراء أرسطو الطبيعية والآلهية وما كتب عليهـا من شروح إلماما تاما . وليس أدل على ذلك من كتبه الكثيرة . فالشفاء والنجاة والإشارات والإنصاف والهداية وحكمة العروضى إلى غير ذلك تدل دلالة واضحة على مدى معرفته بأرسطو وما بذله من مجهود فى سبيل فلسفته حتى إنك لتجده يتخذ من نفسه مدافعاً عنه حينما اعترض عليه (البيرونى (١)) . ومع ذلك فقد قرأ كتب الفارابى ورسائل إخوان الصفا وغير ذلك من آثار الفلاسفة المسلمين قبله . وأظن أن القارىء يثقل عليه جداً أن أحدثه عن مدى تقدير ابن سينا وعنايته بالفلسفة فابن سينافيلسوف قبل كل شيء . وإذن فابن سينا مسلم قد قرأ الإسلام أحسن قراءة . وفيلسوف قد قرأ الفلسفة قراءه عميقة وعلى الأخص فلسفة أرسطو التي شغف بصاحبها وأصبح من كبار تلامذته . وطبيعي جداً أن يكون بين الإسلام وفلسفة أرسطو معارضة . ومادام ابن سينا يحترم الخصمين ويسعى لإرضائهما فأظن أن من الواجب عليه كي يحيا فى هدوء نفسى أن يوفق بينهما ، وهذه فى رأيى مسألة بديهية .

ولكن من حق كل إنسان أن يسأل وهل يكفى أن يوجد التعارض ليصبح الإنسان موفقا بل وموفقا ممتازاً ، بل إذا شئت فقل أوضح مثل للتوفيق على الإطلاق . أم أن عملية كهذه تتطلب من الذى يحاول القيام بها أن يكون ممتازا فى ذكائه ليستطيع فهم المشاكل

= استغراقا تاما يصرفه عن أهواء النفس ونجواها حتى تثمر فى قلبه المعارف ويصبح موضعا للنصرة والرعاية . بل إذا أردت أن تلمس روح ابن سينا الحقيقية وما كان يجول فى نفسه من معان نبيلة فاقرأ له فى عيون الأنباء ج ٢ ص ٩ وصيته لأبى سعيد بن أبى الخير الصوفى وهى وصية يكررها لنفسه أمام ربه ويقطع على نفسه الميثاق فى رسالة (العهد) أن يعمل بها . وأهم مافيها المحافظة على الأوضاع الشرعية وتعظيم السنن الآلهية والمواظبة على التعبدات البدنية وأن يضحى فى سبيل الناس مع المحافظة على النفس من غبارهم إلى غير ذلك من معان لاتنتج إلا من نفس أشرقت جوانبها وإستنارت خفاياها .

(١) جامع البدائع ص ١١٩

ووضع حلول لها . وقويا فى ذاكرته لتمد العقل وقتما يريد بما يتطلبه بحثه . ومع ذلك فالنشاط والحيوية من ألزم الأشياء لهذه العملية الشاقة التى تتطلب فى رأيى مع ذلك الدقة العميقة والمثابرة . بل وتتطلب مع ذلك الاعتداد بالنفس والثقة بها . لأنه سيقوم بالتوفيق بين شريعة مقدسة وفلسفة أنتجتها أقوى عقول بنى الانسان . فهل كانت كل هذه الصفات متوفرة فى ابن سينا حتى يكون التعليل واضحا . مع ملاحظة أن يكون أديبا بين القول ليعبر عن حلوله بما يكسبها وضوحا وقوة . والجواب على ذلك نعم . فكل ما يتطلبه التوفيق من صفات نادرة كانت متوفرة (١) ونستطيع لو راجعنا بدقة ما قدمناه فى سيرته أن نجد الدليل الحاسم على كل ما ندعيه .

---

(١) (أ) أما الذكاء . فأحسبنى لست بحاجة كبيرة للتدليل عليه فتلميذ يحفظ القرآن ويدرس اللغة والأدب وهو دون العاشرة . ثم يأخذ بعد ذلك فى دراسة الحساب والمنطق وهو فوق ذلك بقليل من الزمن . ثم ينقلب أستاذاً لمعلمه كما فعل مع الناتلى الذى شهد له بالنبوغ والعبقرية . ثم ينبغ فى الطب من غير معلم . ويقرأ مشا كل الفلسفة بدون مرشد وهو فى السادسة عشرة من عمره . ثم يتحايل فى كبره على مسعود الغزنوى حتى يطلق سراح شقيقة أميره علاء الدولة لأكبر ذكى فى نظرى أخرجته البيئة الإسلامية .

(ب) وأما الذاكرة فيكفى فى التدليل على جودتها ما حدثنا به تلميذه الجوزجانى بمناسبة تأليفه الشفاء من أنه قد وضع برنامجه وأخذ يكتب فصوله من غير أن يستعين بمرجع من المراجع التى استقى منها معارفه . والواقع أن ابن سينا كما يحدث عن نفسه قد ظل طول حياته يتفلسف ويمارس الطب بما أتقن فى عهد الطلب ، وكان كثيرا ما يصرح بقوله إن علمه فى الكبر هو نفسه فى الصغر وإن كان فى الأول أحفظ وفى الآخر أنضج .

(حـ) وأما نشاطه وحيويته فالدلائل عليها موفورة وحسبك ما ذكرناه فى أيام طلبه من أنه قد مكث سنة ونصفا لم ينم فيها ليلة بتمامها بل إن ما ذكرناه فى حياته وهو وزير بهمذان من شغله جميع الأوقات ليلا ونهارا فى مهام الدولة وممارسة الكتب والدراسة ليدل أكبر الدلالة على حيوية عجيبة ، وهل نحن بحاجة للتدليل على حيوية رجل لم تصرفه الشدة ولا الرخاء عن تأليف الموسوعات الفلسفية فقد ألف وهو سجين وأتم الشفاء وهو يحارب مع علاء الدولة وكان ذلك فى سن الشيخوخة التى لم تمنعه من أن يعكف على دراسة اللغة ثلاث سنوات كاملة في وقت من العمر يتطلب الراحة ويغرى بالكسل .

ولكن حل المشاكل المتعارضة مسألة نفسية بحتة فقد يضطر الانسان أحيانا أن يوفق بين شيئين يبدو تعارضهما عنده مع اعتقاد أن كلا منهما صحيح فى نظره . ولكن ذلك لايكفى تعليلا لإبراز هذا الحل وتسطيره وإذاعته . وإذن فالسؤال عن سبب التوفيق كعملية أبرزها ابن سينا للناس ودعا إليها مازال معلقا لايجد فيما قدمته جوابا عنه .

وهنا نصطدم بتلك المشكلة التى أثرناها فى الفصل الأول من البحث وهى تحديد الباعث على إبرازالتوفيق مع التسليم بأن الضرورة النفسية لاتكفى تعليلا لابراز التوفيق كانتاج فلسفى يعرض على الناس فى مؤلف . ونعود إلى الترديدالذى ذكرناه مرة ثانية . هل فعل ابن سينا ذلك لأنه يعتقدأن مصلحة الناس فى الجمع بين الحكمتين ومصلحةالدين نفسه فى التوفيق بينه وبين الفلسفة . فيكون الباعث على ذلك هو الرغبة فى خدمة الدين من ناحية وخدمة الناس من ناحية أخرى . أم أن الباعث عنده هو الخوف من العامة فأظهر أنه لاتعارض بين الدين والفلسفة لكى يسلم من شرهم . الواقع أن ابن سينا ينص فى صراحة على أن الباعث على ذلك هو العمل لمصلحة الدين والناس . فهو يقول مايستفاد منه أنه يرى أن الفلسفة العملية مستفادة من جهة الشريعة الآلهية وأن كمالات حدودها إنما تستبين بها . وأن مبادىء الفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ثم تعمل القوة العقلية على تحصيلها بالكمال . وإذن فمن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين فقد أوتى خيرا

= (د) وأما دقته وضبطه فيمكنك أن تحكم بهما من منهجه في معالجة المسائل وتحريه الضبط في الأسلوب إلى درجة التكلف أحيانا

(هـ) وأما صبره واحتماله فلا أدل عليه فى رأيى من قراءته لكتاب (مابعدالطبيعة) لأرسطو أربعين مرة من قبل أن يجد كتاب الفارابى وكان يقرأه من غير فهم .

(و) وأما اعتداده بنفسه فحدث ولا حرج فهو يتهكم منذ الصغر على أستاذه الناتلى ويحاول أن يتعلم الطب والفلسفة من غير معلم ويتمثل دائما بذلك البيت القائل

لما عظمت فليس مصر واسعى   لما غلى ثمنى عدمت المشترى

(ز) وأخيرا لانستطيع أن ننكر على ابن سينا وبين يدينا كثير من إنتاجه نثرا ونظما أنه كان أديبا ممتازا .

كثيرا(١) . ويؤخذ من ذلك أن الخير عنده فى الجمع بين الدين وبين الفلسفة لا فى معاداة أحدهما . وأن الفلسفة تعين الدين وقد جاء لتهذيب النفوس وتبصيرها بالخير على تحقيق مهمته . وإذن فابن سينا فى عملية التوفيق مسلم يحب الاسلام ومصلح يبتغى الخير للناس .

ولكن هل يتعارض مع ذلك أن يوجد بجانبه باعث آخر شخصى . وهل نستطيع أن نقرر أن ابن سينا حين قام بعملية التوفيق هذه كان لا ينظر من جانب عينيه إلى نفسه أيضاً . الواقع أنى أميل إلى الاعتقاد بأن الباعث الشخصى كان موجودا ومتحققا . والذى يحملنى على ذلك هى الظروف التى أحاطت بابن سينا نفسه . فابن سينا لم تعرف المجاملة للناس والعناية بعواطفهم يوما ما طريقها إلى نفسه . بل نستطيع أن نقول أكثر من ذلك إنه كان لا يعبأ بهم ولا يعنى بإرضائهم (٢) . فهو تحت شعوره الطاغى بتفوقه كان كثيرا ما يتهكم بعلماء عصره ويزدريهم والأمثلة على ذلك موفورة . ولم يقف الأمر عند حد هؤلاء ، بل بلغ به الاستهتار مبلغا جعله لا يعنى حتى بأولئك الذين يعيش(٣) فى أكنافهم من الأمراء . وكان من الصعب عليه جدا أن يذيب

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٣

(٢) وآيتنا على ذلك مافعله مع أبى منصور اللغوى من إحراجه بالامتحان حتى أسقطه بل إن البيهقى ليروى فى مواضع متفرقة من كتابه (تاريخ حكماء الاسلام) مايؤيد هذه القضية كل التأييد . فهو يروى أن ابن سينا قد مر على (ابن مسكويه) وهو يدرس لبعض تلامذته فرمى إليه (جوزة) وقال له هل تستطيع أن تبين لنا مساحة هذه . وأكبر الظن أنه لا يريد من وراء ذلك إلا إحراجه أمام مريديه . وكان أن قال له ابن مسكويه (أنت إلى إصلاح أخلاقك أحوج منى إلى معرفة مساحة هذه الجوزة) ويقول البيهقى فى موضع آخر إن الحكيم العالم أبا القاسم الكرمانى قد جرت بينه وبين أبى على مناظرة أدت إلى مشاجرة لزمها سوء الأدب وقد نسبه أبو على إلى قلة العناية بصناعة المنطق : ويروى أيضا حين يتحدث عن أبى الفرج ابن الطيب الجاثليق أن ابن سينا كان يستهجنه ويعلن عدم الثقة به . ومن يقرأ هذا الأسلوب اللاذع الذى يتحدث به ابن سينا عن أستاذه الناتلى يدرك تماما أي سخريته بالناس كانت تنطوى عليها نفسه : إنسان غريب يصلى ويبتهل ومع ذلك يتهكم بالناس ويسخر منهم .

(٣) لعل القارىء يذكر قصة إهماله لهدية علاء الدولة مما أدى إلى صكه على وجهه ولكنها

شخصيته فى محيط الآخرين مما سبب له الاضطراب وأرغمه على النقلة وعدم الاستقرار. فقد كان الولاة يبرمون به لاعتداده البالغ بشخصيته. والواقع أن ابن سينا لم يشأ أن يقيد من حريته يوما ما مرضاة للآخرين. فهو يرفض رجاء (سلطان غزنة) لأنه متعصب ولا يستطيع أن يسايره فى تحليقه الفلسفى. وهو يشرب الخمر جهارا ويعتذر عن ذلك بأنه يشربها تشفيا لا تلهيا. بل ويذكر ذلك صراحـــة فى رسالة (العهد) . وكان يشربها أحيانا على أوتار الموسيقى التى كان كبير الشغف بها مدعيا أنه يستعملها ـ أى الموسيقى ـ على الوجه الذى توحيه الحكمة لتأييد جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنية لا لما يرتبط بها من الأمور الشهوانية. ويعاهد الله فى الرسالة السالفة الذكر أن يديم استعمالها على هذا الوجه. فإذا أضفنا إلى كل ذلك ما يعتمل فى نفوس الضعفاء والسفلة من الأحقاد التى تحوط بالنابغة وتتصل به يتبين لنا إلى أى حد كانت الأسباب متوفرة لتجعل من ابن سينا شخصية لها وفرة كبيرة من الأعداء.

فإذا تركنا ابن سينا إلى البيئة التى كان يعيش فيها فاننا نجد التعصب للشريعة والكراهية للفلسفة. ففى بغداد ـ وقد أحس الخليفة القادر بالله شيئا من القوة بعد تقاص نفوذ البويهيين الشيعة من حوله ـ نجده يعمل على اضطهاد النظر الحر وإحياء مذهب أهل السنة وفى ذلك يقول صاحب كتاب شذرات الذهب (١) (وفيها ـ أى سنة ٤٠٨ ـ استتاب القادر بالله ـ وكان صاحب سنة ـ طائفة من المعتزلة والرافضة وأخذ خطوطهم وأرسل إلى السلطان محمود يأمره ببث السنة فى خراسان) ويقول (٢) أيضا فى أخبار سنة ٤٠٩ (وفيها قرىء فى الموكب كتاب بمذهب أهل السنة وقيل فيه من قال إن القرآن مخلوق فهو كافر حلال الدم) وأظن أن فى ذلك النص ما يدل على ما كان يسود بغداد حينئذ. فاذا تركنا عاصمة الخلافة ويممنا شطر المشرق فأننا نجد (مملكة غزنة) وما يتبعها مما يحيط بهمذان وأصفهان وهى البلاد التى عاش فيها فيلسوفنا. وفيها نجد شخصية عجيبة

= نفسية فيلسوف تأبى أن تلتزم بما يلتزم به عامة الناس. وهذا سر الضعف أو باب الخطر على النوابغ فيما أعتقد

(١) ج ٣ ص ١٨٦ طبع القدس

(٢) ج ٣ ص ١٨٨

تحداها ابن سينا ورفض خدمتها وهى شخصية السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى الذى طارد ابن سينا مطاردة عنيفة وظل على عدائه له حتى الموت . بل وورث ابنه مسعود ا عداوته من بعده .

ونحن لن ننقل لك إلا بعض ما كتبه الثقات من المؤرخين فى شأنه . فابن الأثير يقول (١) فى أخبار سنة ٤٢٠ عند استيلائه ـ أى السلطان محمود ـ على الرى (وصلب من أصحابه الباطنية خلقا كثيرا ونفى المعتزلة إلى خراسان وأحرق كتب الفلاسفة ومذاهب المعتزلة والنجوم) بل إن صاحب كتاب (البداية والنهاية)(٢) ليحدث بأن محموداً هذا قد أنفذ كتبه إلى جميع النواحى باستقصاء من ينتحل مذهبا من المذاهب التى تخالف أهل السنة والجماعة . بل إن هذا الأمير المتعصب لم يقتصر على ذلك بل كلف ولاة الأقاليم باضطهاد مخالفيه فى العقيدة وأنشأ لذلك قلما خاصا يشبه (محاكم التفتيش) لمراقبة عقائد الناس ومناقشة آرائهم والقبض على المخالفين منهم ، والواقع أن محموداً لم يكتف بذلك بل خرج فى شكل غزوات لتطهير بعض الجهات من المخالفين لعقيدته . وكان يعتبر الاعتزال جريمة تستوجب العقاب . وكان من المتوقع فى أى وقت أن يظفر بالفيلسوف ويحاكمه .

فإذا ما تركنا هذا إلى الأسرة البويهية نفسها والتى عرفت بتشجيعها للنظر والآراء الحرة . فهل كانت البيئة التى تحكمها هذه الأسرة بيئة حرة متسامحة . الواقع لا . فان الأسرة البويهية وهم شيعة كانوا حقا لا يبرمون بالفلسفة . ولكن الشعب نفسه كان لا يسيغها . فإن استطاع ابن سينا أن يجد من الأمراء من يحمى حياته من الهلاك فانه لن يجد لنفسه حماية من غضب الشعب . وآيتنا على ذلك ما وقع له ـ رغم حماية الحكومة له ـ بهمذان من عداء حار واتهام صارخ فى العقيدة . فهو فى نظر البعض يعارض القرآن ولا يعترف بالأسلام ولذلك يجب اضطهاده . وقد كان . وفى ذلك يقول ابن سينا (وقد انتابتنى حوادث وصبت على مصائب ونحن لو أصيبت بها الجبال الرواسى لتصدعت واندكت منها) بل إننا لنجد علاء الدولة كما قدمت يتهم أيضا فى عقيدته لأنه قد قام بحماية الفيلسوف ومصادقته .

---

(١) الكامل ج ٩ ص ١٣٩

(٢) ج ١٢ ص ٦

على أننا قد ذكرنا فى الفصل الأول من البحث أيضا ما كان يظهره ابن عباد وهو وزير شيعي ومعتزلى من كره للفلسفة ، وعلى ذلك فأولئك الذين يقولون أن القرن الرابع الهجرى كان عصر حرية فلسفية مخطئون . ولعل الأصدق أن يقال إنه كان عصر إنتاج فلسفى وفرق ما بين التعبيرين .

فإذا كان ابن سينا لا يعني بأن يرضى الناس عنه وكان مع ذلك الاشتغال بالفلسفة من أخطر الأشياء على المرء أفننكر تماماً أن ابن سينا حين قام بعملية التوفيق لم يكن يريد أيضا أن يحطم سلاحا يشهره دائما أعداؤه — وهم كثرة — في وجهه . أظن أن المعقول أن يقصد ذلك

ولكن هل يوجد تعارض حقا يستدعى عملية التوفيق هذه ، هذا ما سنعالجه فى الفصل التالى .

الفصل الثالث

(ابن سينا بين الدين والفلسفة)

موضوع البحث كما يلاحظ القارىء هو التوفيق بين الدين كما جاء به القرآن والسنة المطهرة . وبين الفلسفة الأرسطية التى كانت تسيطر على تفكير الفلاسفة المسلمين . وقد رأيت من واجب البحث أن آتى بموجز لفلسفة أرسطو . وأن أضع بجانبه الفكر الرئيسية فى الشريعة الإسلامية . ليستطيع القارىء أن يلمس فى وضوح تام نقط التعارض بين الدين والفلسفة فيسهل عليه جدا متابعة ابن سينا فى محاولته هذه . وقد رأيت أن يكون هذا الموجز فى حدود الضرورة فقط . ولذلك سأتجنب فيه ما ليس له ضرورة ماسة بالبحث . وأتخذ لنفسى فى ذكره موقف العارض لا موقف الناقد .

يقول أرسطو . هل صحيح ما يراه برمنيدس (١) من القول بالوجود الواحد والسكون المطلق والجواب . لا . لأن الكثرة موجودة . والحركة أو التغير حقيقة لا شك فيها . وإنما يرجع خطأ برمنيدس فى قوله بالوجود الواحد إلى أنه تصور الأشياء فى الخارج على مثال ماهى موجودة فى الذهن ، ولما كان الذهن بعد تجريده لمعنى الوجود من كل تعيين يحكم بأنه واحد كامل وثابت قال : فلتكن الأشياء فى الخارج كذلك (٢) ولم يدرك برمنيدس الفرق بين الكلى المجرد وبين الجزئى المتحقق فى الخارج

هل الموجودات الطبيعية أشباح تقابلها مثل كما يرى أفلاطون الجواب لا لأن المادة جزء المحسوسات . وهل يمكن أن يوجد إنسان من غير أن يكون فى لحم وعظم . فاذا كانت المثل حقائق الأشياء فكيف يمكن أن تكون مجردة وإذا قلنا بتحققها فى مادة أصبحت محسوسة وجزئية فلم تكن مثلا ولا حقائق . فالحق أن

---

(١) دروس فى تاريخ الفلسفة للأستاذين مذكور وكرم ص ٦٨ طبعة سنة ١٩٤٠ م وتاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ كرم ص ١٧٣ (الطبعة الأولى)

(٢) المرجعان السابقان

المحسوسات موجودات بكل معانى الكلمة . وما معانى إفلاطون الكلية إلا موجودات ذهنية يجردها العقل من المحسوسات . وإذن فوجود الأجسام الطبيعية حقيقة لا مراء فيها

ما هى المبادىء التى تتركب منها هذه الأجسام . إن القول مع الطبيعيين الأول بتركبها من مادة واحدة معينة (كالماء أو الهواء أو النار أو الجوهر الفرد) يعارض تمام المعارضة ما تشهد به الملاحظة من وجود التمايز بينها تمايزا جوهريا ولا يصح أن ندعى أن الاختلاف فى المقدار أو الشكل هو علة الاختلاف فى الخصائص الجوهرية التى تتميز بها الأشياء بعضها عن بعض كما يقول بذلك أنصار المبدأ الواحد

هل يمكن أن نقول مع أنباد وقليس وأنكساغورس بتركيب الأجسام الطبيعية من مواد معينة قد اجتمعت بمقادير خاصة . الجواب لا . فإن هذا الفرض وإن صلح علة لوجود التمايز بين الأشياء إلا أنه يبطل وحدة الكائن فتصبح جميع الأجسام الطبيعية كآلاتنا الصناعية ليس لها إلا تلك الوحدة العارضة التى تنشأ عن اجتماع الأجزاء وليس لها من فعل إلا ما ينشأ تلقائيا عن تفاعل أجزائها ، فى حين أن المادة وحدها لا يمكن أن تفسر لنا خصائص الكائن الحى وأفعاله الذى يجب أن نعترف بوحدته الحقيقية رغم تعدد أجزائه ووظائفه . وبمبدأ باطن يحقق هذه الوحدة ويفسر لنا ما تعجز الطبيعة عن تفسيره (١)

وإذن فما هى مبادىء الأجسام عندك . يقول أرسطو إن ثمة فى الوجود ظاهرة ملموسة وهى التغير فلنحاول أن نحللها أولا فنقول :

إن التغير انتقال . فهل يمكن أن يكون انتقالا من الوجود إلى العدم أو بالعكس أو انتقالا من الشىء إلى نفسه أو ضده . الواقع أن كل هذه الاحتمالات باطلة . فإن فرض الانتقال من الوجود المطلق إلى العدم المطلق أو بالعكس فرض تصادمه البداهة . والانتقال من الشىء إلى نفسه يلغى معنى التغير . وليس من

---

(١) دروس فى تاريخ الفلسفة للأستاذين مدكور وكرم ص ٧٠ وتاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ كرم ص ١٧٤

الممكن كذلك انتقال الشيء إلى ضده، فإن الضد لا يمكن أن يستحيل إلى الضد. فبقى أن يقال إن التغير إنما يتم من حالة يمكن أن يطلق عليها أنها وجود بمعنى ولا وجود بمعنى آخر. أى حالة وجود بالقوة وعدم بالفعل إلى حالة وجود بالفعل. فهو إذن إنتقال من حالة اللاجود بالفعل إلى الوجود بالفعل. فهو دائما يجرى بين ضدين لا يتحول أحدهما إلى الآخر بالضرورة كما قلنا. فيجب إذن أن يتعاقبا على شيء يظل ثابتا طول هذا التغير ويكونا مقوما للجسم ومبدأ فيه(١) وهذا الشيء يصح أن نسميه بالهيولى. ونعنى بها مادة أولى غير معينة أصلا وبها تشترك الأجسام فى كونها أجساما. ولما كانت غير معينة فى نفسها فهى إذن ليست بماهية. كما أنها لا كمية لها ولا كيفية. ولا يمكن أن تكون شيئا داخـــلا فى المقولات التى هى أقسام الوجود. فهى قوة صرفة «إمكانية» نضطر لوضعها ليصح لنا تفسير التغير. وإذن فيجب أن يكون من مبادىء الجسم هذه الهيولى.

ولكن القول بأن الهيولى غير معينة وبها تشترك الأجسام فى كونها أجساما يتطلب منا أن نقول بمبدأ آخر يفسر لنا ظاهرة أخرى وهى ظاهرة التمايز أو بعبارة أخرى التغاير بين الأجسام. وهذا المبدأ هو ما نسميه بالصورة. ونعنى به العلة للآثار الخاصة بكل شيء على حدة. وباتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهريا يتكون لنا كائن واحد. فكل منهما ناقص فى ذاته ومفتقر إلى الآخر ومتمم له. فالهيولى والصورة يتميزان فى الذهن ولا ينفصلان فى الحقيقة، فلا توجد الهيولى وحدها ، ولا الصورة التى هى أحد مبادىء الأجسام كذلك. اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن وبعد انفصالها عنه بالموت.

وينظر أرسطو إلى الهيولى كما قدمت باعتبارها امكانية ولكنها ليست إمكانية لا وجود لها إلا فى الذهن. وإنما هى إمكانية وجود (٢). ومهما كانت مرتبة هذا

---

(٢) علم الطبيعة لأرسطو ص ٤٢٥

(١) وفى ذلك يقول أرسطو فى كتابه «علم الطبيعة» (ص ٤٣٨) «أما نحن فنؤكد أن العدم والهيولى هما شيئان مختلفان جداً وأن الهيولى هى اللاموجود بالعرض فى حين أن

الوجود فإنه على كل حال يسمح لها أن تتعشق الصورة لتحصل على الوجود الحقيقى. وهذا التعشق المستمر من المادة نحو الصورة والسعى للحصول عليها هو عند أرسطو(١) نوع من الحركة. تلك الحركة التى يعرفها أرسطو بأنها « فعل ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة) فالموجود إذن له ثلاثة أركان . مادة يتوارد عليها التغير . وصورة يتحقق بها التمايز . وحركة بها تحصل المادة على الصورة . ومن مجموع هذه الأشياء الثلاثة عند أرسطو يتكون ما يعبر عنه « بالطبيعة » (٢) التى يقول فى تحديدها إنها مبدأ الحركة والسكون فى الأشياء . هل هذه الأركان الثلاثة فى نظر أرسطو قديمة أم محدثة . الواقع أن أرسطو يصرح تصريحا جازما بأنها قديمة . وله على ذلك ما يثبت مدعاه فى نظره.

فالهيولى قديمة(٣) . لأنها كما قدمنا هى الموضوع الذى يقوم به الحوادث . فلو كانت حادثة لاحتاجت إلى هيولى تقوم بها وهيولاها تحتاج إلى هيولى وهكذا فيلزم التسلسل. على أننا من ناحية أخرى إذا قلنا بحدوث الهيولى فمعنى هذا أنه ليست هناك هيولى كانت سابقة عليها فى الوجود ، ولكنها لابد أن تقوم بموضوع عند حدوثها. أو بعبارة أخرى لابد إذا كانت حادثة أن تكون مسبوقة بهيولى تقوم بها. ومعنى هذا أن الهيولى التى هى الموضوع تكون موجودة قبل الهيولى التى فرض حدوثها فتكون الهيولى موجودة قبل أن توجد . هذا خلف .

والصورة كذلك قديمة . إذ لو كانت حادثة لكان لها صورة وهكذا إلى غير نهاية

العدم هو اللاموجود بالذات . وأن الهيولى الجارة اللصيقة للجوهر هى من بعض الوجوه جوهر بعينه في حين أن العدم لا يكونه البتة . »

(١) وفى ذلك يقول أرسطو(ص٤٤٠) فى كتابه (علم الطبيعة) « أنها كالأنثى التى ترغب فى أن تصير ذكراً أو القبيح الذى يريد أن يصير حسناً . لأن الهيولى ليست القبيح لذاتها . إنها ليست قبيحة إلا بالعرض . وإنها ليست أنثى لذاتها وليست إياها إلا عرضية)

(٢) محاضرات فى الفلسفة للمستشرق سنتلانا . مخطوط . بمكتبة الجامعة

(٣) وفى ذلك يقول أرسطو ص٤٤٠ من كتابه (علم الطبيعة) السابق (هناك ضرورة لأن تكون غير قابلة للهلاك وغير مخلوقة وفى الحق إذا كانت تتولد فيلزم أن يكون متقدما عليها موضوع أصلى منه أمكن أن تأتى . لكن هذا بالضبط طبعها الخاص . وإذن فالهيولى تكون قد وجدت قبل أن تتولد)

فيلزم التسلسل ولا يتحقق شيء البتة (١) . على أنها إذا كانت ملازمة للهيولى كما قلنا سابقا وقد ثبت آنفا أن الهيولى قديمة فلابد أن تكون الصورة قديمة أيضا .

وأما قدم الحركة فيمكن الاستدلال عليه من طريقين . طريق ملاحظة المحرك والمتحرك وطريق الزمان . فمن الطريق الأول (٢) نقول إذا فرضنا أن الحركة حادثة فمعنى هذا أن أول حركة بعد الحدوث لا يكون مسبوقا بحركة أصلا . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى . لابد لكل حركة من محرك ومتحرك تقوم به . إذا تقرر هذا فنقول . هذا المحرك والمتحرك الذى قامت به أول حركة فرضت لا يخلو فإما أن يكونا قديمين أو حادثين وكلا الاحتمالين باطل .

أما احتمال أنهما حادثان فهو يؤدى إلى الخلف . وذلك لأن حدوثهما لابد أن يكون بحركة . وتكون تلك الحركة سابقة على الحركة منهما . وعلى ذلك لا تكون الحركة منهما أول حركة . والمفروض أنها أول حركة . هذا خلف .

فإذا انتقلنا إلى الاحتمال الثانى . وهو افتراض أن المحرك والمتحرك قديمان . فلا يخلو الأمر . فإما أن يكون فى طبيعة أحدهما أن يحرك والآخر أن يتحرك أولا . فان كان الأول هو الواقع فلا يتصور الحدوث حينئذ لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة . وإن كان الثانى احتاجت أول حركة لكى تحدث منهما إلى حركة قبلها تحدث فيهما علّية الحركة فتكون هذه الحركة الأخيرة سابقة فى الوجود على ما فرضناه أول حركة . هذا خلف .

ومن الطريق الثانى . وهو طريق الزمان (٣) فلننظر . هل الزمان قديم أم حادث . لاشك أنه قديم . لأن الزمان مكون من آنات . والآن وسط بين مدتين هما نهاية الماضى وبداية المستقبل . وإذن فكل آن فرض لابد أن يكون مسبوقا بماض وله قبل . وهذا معناه الزمان . وإذن فلا شك فى قدمه . ولا يمكن أن يتصور حادثا أبدا .

---

(١) راجع أرسطو للأستاذ عبدالرحمن بدوى ص ١٣٠ .

(٢) أرسطو للأستاذ بدوى ص ٤٦ وما بعدها . وتاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ كرم ص ١٨٨ ومابعدها .

(٣) مقدمة سانتهلير لكتاب « علم الطبيعة » لأرسطو ص ٤٧ . وكرم ص ١٨٨ . وبدوى ص ١٤٧

وإذا كان الزمان مقياس الحركة وكان قديما فلا شك أن الحركة نفسها تكون قديمة . ويؤخذ من كل ما تقدم أن العالم قديم لا حادث . لأن كل ما فيه إما صورة أو مادة أو حركة .

ثم ينتقل أرسطو بعد ذلك فى بحثه خطوة أخرى فيقول : هذه الحركة المتجلية للأنظار فى الأشياء التى يتعاقب عليها دائما الحركة والسكون تلفتنا إلى ما بين الأشياء من علاقة التحريك والتحرك . فإن كل متحرك فهو بحاجة إلى محرك آخر يغايره . وهذا عام فى كل شىء حتى فى الكائن الحى الذى نقول عنه تسامحا أنه يتحرك بذاته مع أن المحرك والمتحرك فيه مختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس تحرك وجسم يتحرك . وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضا . وأظن أن الأمر أظهر فى غير الحى لأنه - أى الحى - متصل ومتجانس ولا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك . وعلى ذلك فان تحرك الشىء كانت حركته بمحرك خارجى هو علة الحركة فيه . أو علة فى رفع العوائق التى تحول بينه وبين حركته الطبيعية التى تصدر عن صورته الخاصة به . وإن كنا لا نعنى أن التحريك لابد أن يكون مباشرا . فقد يكون كذلك كتحريك اليد بالإرادة . وقد يكون بواسطة كتحريك الحجر بالعصا والعصا باليد واليد بالارادة . غير أن الوسائط فى حال الوساطة لابد أن تكون متناهية لامتناع التداعى إلى غير نهاية . وإلا بقيت الحركة الأخيرة بغير علة لتوقفها حينئذ على وجود مالا يتناهى . وهو باطل . وإذن فلابد أن نصل فى سلسلة العلل إلى محرك لا يتحرك بشىء آخر منعا للتسلسل . ويظهر بطلان التسلسل أيضا إذا عكسنا السير وحاولنا التأدى من المحرك إلى المتحرك بدل العكس . فلو لم تكن الوسائط بينه وبين المتحرك الأخير متناهية لاستحال تحريكه قطعا . وإذن فلابد لكل متحرك من محرك - إن بطريق مباشر أو بوسائط - ولكن الأمر لابد أن يصل إلى محرك أخير أخص خصائصه أنه لا يتحرك بشىء آخر .

ولكن ما المانع فى العقل من أن يكون هذا المحرك الأخير غير محتاج إلى محرك آخر مغاير له . ويكون فى الوقت نفسه متحركا بذاته . ويكون مستثنى من قولنا لابد لكل متحرك من محرك آخر غيره . فيقول أرسطو فى الإجابة على ذلك . إن العقل

لا يجيز مطلقا أن يكون الشيء محركا ومتحركا باعتبار واحد . فلو سلمنا الفرض المذكور فى الاعتراض فمعنى ذلك أن المحرك المفروض لابد أن يكون منقسما إلى جزء محرك وجزء متحرك . لأن الجزء الواحد بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها . كما أن الذى يعلم الهندسة لا يتعلمها فى نفس الوقت . وإذن فالجزء المحرك الغير المتحرك يكون هو المحرك الأول (١)

هـذا المحرك الأول اللازم لتفسير الحركة فى الأشياء والثابت الذى تنتهى إليه سلسلة المتحركات هو الله فى نظر أرسطو . فأنه بحث فى العـالم الطبيعى فوجد أن الحركة تبقى بلا تفسير معقول لو لم نقل بمحرك أول له الثبات وحده دون باقى المحركات والمتحركات . ويكون سببا فى تحرك الأشياء . فتحصل بهـذه الحركة على صورتهـا وكمالها . وإذن ففعل الله فى نظر أرسطو هو التحريك لا الإيجاد والأبراز . وقد أدرك هذه الحقيقة ابن تيمية وصرح بها وكان مصيبا (٢) . إذ أن الصلة بين الله والعالم عند أرسطو إنمـا هى صلة تحريك وتحرك فقط . فأرسطو لم يعـرف فـكرة الخلق على الأطلاق .

ولـكن كيف يحرك الله العالم . هل يحركه كعلة فاعلية . لقد ارتأى ذلك أرسطو أولا ولـكنه اصطدم بصعوبات جاءت من جراء هذا الفرض ولم يستطع التغلب عليها . فلجأ أخيرا إلى القول بأنه يحرك العالم كعلة غائية فقط . وفى ذلك يقول أرسطو فى تعليل الحركة . إن السموات تشتهى أن تحيـا حيـاة شبيهة بحياة المحرك ولـكنها

---

(١) كرم ص ٢٣٢ ومقدمة سانتهلير ض ٥٠ ودروس فى الفلسفة ص ٧٣

(٢) راجع منهاج السنة ج ١ ص ٩٥ ، ٩٦ طبع بولاق وفيها يبين أن ذلك سر عدول ابن سينا عن دليل أرسطو فى إثبات الله إلى فـكرة الواجب والممكن .

وراجع أيضا كتابه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص ٧٠ ونص عبارته (ولم يثبت ــ أى أرسطو ــ فى كتبه للعالم فاعلا موجباً له بذاته وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها كما جعله الفارابى وغيره)

لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة وهى الحركة الدائرية . وهذا ليس تعليلا بل هو فى الواقع خيال وشعر (١) .

وهكذا وضع أرسطو الله على رأس العالم وجعل السموات تتجه بالحركة إليه . وترك العالم يدور على نفسه ويدير معه الشمس فينشأ من دورانها حول الأرض تعاقب الليل والنهار . ومن دورانها حول فلك البروج تنشأ الفصول الأربعة مما يؤدى إلى اختلاف الحركة والضوء على ظهر الأرض . فتتحول العناصر فى العالم الأرضى بعضها إلى بعض . وتتكون الأحياء وتنعدم أو بعبارة أخرى تظهر الصور وتختفى . وفكرة أن للحركات السماوية تأثيرا فى عالمنا قد ظلت إلى اليوم مبعث القول بالتنجيم فى العالم

وأرسطو كما يقول بأزلية العالم يقول بأبديته . وإن كان تصوره للأبدية فى عالم السماء مختلف عنه فى عالم الأرض . فعالم السماء أبدى بكل ما فيه . فلا يوجد فيه كون ولا فساد من الأزل إلى الأبد . وكل ما فيه لا يجوز عليه التغير أصلا . وهو مثال للنظام والكمال دائما . وكواكبه فى نظر أرسطو كائنات حية ولها فعل بل هى أكثر حياة من الإنسان . (٢) وهى تنعم بهذه الحياة كما ينعم الإنسان بل وبدرجة أعظم . فإذا نزل أرسطو بفكره إلى عالم الأرض . أو بعبارة أخرى إلى ما تحت فلك القمر فهو يرى أن الأبدى فيه هو المادة فقط والصور بنوعها لا بشخصها . لأنه قابل للكون والفساد . ولما كان الدافع إلى تكوين الصور مختلفا كان لا بد أن يقع فيه شىء من

---

(١) وفى ذلك يقول الأستاذان مدكور وكرم فى كتابهما (دروس فى تاريخ الفلسفة) ص ٧٣ (وأما عن التحريك فقد ارتأى أرسطو فى موضع أن الله يحرك العالم كعلة فاعلية ولكن يلوح أن مشكلة صرفته عن هذا الرأى هى أن المماسة ضرورية للتحريك وكيف يجوز على الله مماسة العالم والله غير جسمى فذهب فى موضع آخر إلى أن الله يحرك العالم كعلة غائية)

ويتناول الأستاذ كرم المسألة بتفصيل أوفى فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٥

(٢) وفى ذلك يقول ابن سينا فى شرحه لمقالة اللام (مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢١٦) ص ١٤ (فقد بان من مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتهاة مفارقة ومحركات فى أجسام السموات تحرك على أنها مشتهية ومشتبهة)

الشذوذ وعدم الانسجام . وإن كان العالم بأسره تسوده الغائية ويمكن أن نقول إنه على أتم صورة وأحسن نظام .

وأرسطو ربط بين أجزاء العالم المختلفة برباط التأثير والتأثر . أو بعبارة أخرى برباط الهيولى ـ إذا أخذتها بمعنى القابلية ـ والصورة ـ إذا أخذتها بمعنى التأثير مطلقا ـ وإذن فالعالم مراتب . وكل مرتبة مادة لما فوقها وصورة لما تحتها حتى نصل فى الارتقاء إلى الصورة المحضة أو الله . وفى النزول إلى المادة المحضة التى تحاول أن ترتقى إلى المعدنية ثم إلى الحيوانية ثم إلى الإنسان . والإنسان يسعى أن يكون كعقل القمر . وبعد ذلك توجد الجواهر المفارقة التى تحاول أن تتشبه بالله الذى يتربع على قمة الوجود . ويتجه إليه العالم كله بالسعى والمحبة . وإذن فأرسطو يقول بالتطور . ولكنه تطور منطقى . ففكرة انتقال الشىء من نوع إلى نوع لم يقل بها أرسطو . وهذا ما يميزه عن أنصار التطور فى العصر الحديث . بل على العكس من ذلك كان يرى أن صور الأنواع أبدية كما هى أزلية . ولكنه كان يقصد بتطوره هذا التبشير بغاية العالم الخيرة . وحمل الإنسان على إيثار جانب العقل ليصبح كعقل القمر الذى هو أعلى مرتبة منه .

وأرسطو لا ينسى قط أن يقدم إليك الأدلة على أبدية المادة والصورة . وكذلك الحركة . فهو يقول فى الاستدلال على أبدية المادة . أنها لو فسدت لوجدت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء . ومعنى هذا أن الهيولى تبقى بعد أن تفنى (١) وهو خلف

وإذا كانت الهيولى أبدية كانت الصورة كذلك . لأن الهيولى لا توجد بدونها . وأما الدليل على أبدية الحركة فيقول فيه أرسطو إن فساد الحركة لا يتصور إلا بإعدام المحركات والمتحركات. ومعنى قبولهما العدم أن علتهما حادثة فاسدة . إذ أن العلة القديمة لا يقبل معلولها العدم أصلا . ومعنى أن علتهما حادثة فاسدة أن علتها كذلك حادثة فاسدة لنفس التعليل السابق وهكذا . وإذا كان إعدام الشىء إنما يكون بإعدام علته فلا بد إذن فى إعدام المحركات والمتحركات من إعدام علتهما الحادثة الفاسدة. وإعدام علتهما الحادثة الفاسدة لابد فيه من إعدام علتها الحادثة الفاسدة . وهكذا لا تقف

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٧ ـ

حركة الإعدام أبدا بل تتسلسل (١) . ومعنى ذلك استحالة إعدام المحركات والمتحركات . فيستحيل بذلك فساد الحركة وهو المطلوب .

على أن أرسطو لا يقنع بهذا بل يسوق إليك دليلا كليا على أزلية الحركة وأبديتها يشبه تمام الشبه ما ساقه الفلاسفة المسلمون من دليل كلى على أزلية العالم وأبديته . فيقول: (العلة الأولى ثابتة . هى دائما لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول . فلو فرضنا وقتا لم يكن فيه حركة لزم من هذا الفرض أن لا تكون حركة أبدا . ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قديمة لزم أنها تبقى أبدا) (٢)

ومعنى هذا أن المحرك الأول أو (الله) متشابه الأحوال دائما . فاما أن يحرك أزلا وأبدا أولا يحرك أصـــلا . ولكن الحركة موجودة . وإذن فالحركة أزلية أبدية .

هذا المحرك الأول أو العلة الأولى أو الله . ماهى خصائصه وأوصافه فى نظر أرسطو ؟ وللاجابة على ذلك يقدم إليك (مقالة اللام) (٣) ليشرح لك فيها حقيقته . تلك المقالة التى كانت من أهم الأسباب فى كل مادار من أبحاث كلامية وفلسفية فى الاسلام حول الله وصفاته وصلته بخلقه . فأول خصائصه كما مر

(١) إنه ثابت لا متحرك . إذ لو تحرك لاحتاج إلى محرك آخر ويتسلسل الأمر أو يدور . وأيضا فإن كل متحرك ناقص . لأنه إما أن يتحرك إلى أكمل من حالته . ومعنى هذا أنه لم يكن فى الحالة العليا من الكمال أو إلى أنقص من قيمته ومعنى هذا أنه يجوز عليه الانحطاط . والله عين الكمال لا يجوز عليه أن ينحط . وليست هناك مرتبة أعلى من مرتبته حتى يتحرك إليها . وهو:

(٢) فعل محض أو صورة محضة . وبعبارة أخرى ليس فيه شىء من القوة أو (الهيولى والامكان) . وذلك لأنه لو كان مشتملا على القوة لاحتاج إلى محرك آخر

---

(١) (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٩

(٢) المرجع المذكور ص ١٨٧

(٣) من كتاب مابعد الطبيعة وقد ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفى عن النص الانجليزى =

يخرجه من القوة إلى الفعل. وأيضا (فان مافيه القوة ليس من الضرورى أن يفعل) (١) كما أنه وقد اشتمل على القوة من الممكن أن ينعدم. وأزلية الحركة وأبديتها تأبيان ذلك كله. ولأجل هذا يجب أن يكون المحرك الأول.

(٣) أزليا أبديا. وذلك لأنه علة للحركة الأزلية الأبدية ومن المحال أن يكون علة الأزلى الأبدى ليس أزليا ولا أبديا. وهو

(٤) لايجوز عليه التغير. وذلك لأن التغير انتقال من حال بالقوة إلى حال بالفعل. وهو فعل محض.

(٥) وهو واحد بالعدد لاشريك له، إذ لو كان متعددا لداخله الامكان (فان الأشياء الكثيرة فى العدد ذات هيولى) وذلك -كما أفهم- لاشتراكها جميعا فى شىء مشترك وتميز كل منها بمميز خاص به. فهذا القابل المشترك بين الجميع هو الهيولى. ولا يمكن أن يكون مشتملا على الهيولى أو الإمكان لأنه فعل محض، (فالمحرك الأول غير المتحرك هو واحد بالماهية والعدد) (٢).

(٦) وهو بسيط لا أجزاء له. لأن التركيب يقتضى الامكان من ناحية. ولأن كل مركب لابد أن يكون متناهيا (ولا واحد من الأشياء المتناهية له قوة لانهائية (٣)) بها يحدث الحركة الأزلية الأبدية. وإذا كان بسيطا

(٧) لم يكن جسما. إذ أن الجسم مركب من أجزاء والمحرك الأول لا أجزاء له. والجسم أيضا مشتمل على الهيولى والمحرك الأول فعل محض. وإذا لم يكن جسما فهو

(٨) عقل محض. يعقل ذاته فيكون بذلك عاقلا. وفى الوقت نفسه معقولا. من

= المعتمد لدى جامعة أكسفورد فى عدد مايو سنة ١٩٣٧ م من مجلة كلية الآداب مع مقارنة لها بترجمة عربية قديمة لايعرف صاحبها

(١) مقالة اللام ص ١٢٧

(٢) المرجع المذكور ص ١٠٨

(٢) المرجع السابق ص ١١٨

غير أن يؤدى ذلك إلى التكثر فى ذاته . ولكن هل يعقل مع ذلك غيره ؟ يقول أرسطو : لا . لأن ذلك يؤدى إلى النصب والكلال . ولأنه إذا عقل الأشياء صار منفعلا عنها ولها تأثير فيه . ويؤدى هذا إلى إدخال التغير والامكان فيه وهو فعل محض. ولأن فى هذا إدخالا للأشياء المنحطة فى ذاته وهو « فى الغاية من الإلهية والكرامة والعقل (١) » . وليس جهله بالأشياء يستلزم نقصا فيه « فان بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر » . ثم يقول أرسطو مفرعا على ذلك « فالعقل الإلهى إذن إنما يعقل ذاته ولا يعقل غيره البتة . وإذا لم يكن عالما بالعالم فلا سبيل إذن إلى العناية به وتدبيره .

(٩) وهو حى . ولكن حياته تعود إلى تعقله لذاته . أو بعبارة أخرى . تعود إلى علمه . وفى ذلك يقول أرسطو : « والحياة أيضا من صفات الله . فان فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية (٢) »

(١٠) وهو لا ضد له . وذلك « لأن جميع الاضداد ذات هيولى (٣) » فهما لابد أن يتعاقبا على قابل لهما .

(١١) وهو « خير » محض . وفى ذلك يقول أرسطو « فالمحرك الأول إذن موجود بالضرورة وحيث إنه موجود بالضرورة فوجوده خير (٤) »

(١٢) وهو « عاشق ومعشوق » يعشق ذاته وهى معشوقة له وهو كذلك معشوق للعالم يتجه إليه كعلة وغاية .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ . ويعلق ابن سينا على موقف أرسطو من علم الله بغيره فى شرحه لمقالة اللام (ص ١٧) قائلا « إن مادعاه أرسطو من أن تتابع العقل له متعب خطأ » وذلك لأن التعقل يزيد العقل قوة وأرسطو نفسه يقول هذا فى العقل الإنسانى . ويعلق على قول أرسطو « فإن بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر » بقوله (ص ١٨) (وليس بمسلم أيضا أنه إن لم يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يبصر . بل هو كلام عامى جداً) ثم يقول : « إن أرسطو يدعى أن الأول إنما يعقل ذاته فإن أراد أنه يعقلها فقط فقد قال ما ليس بممكن وإن ادعى أنه يعقلها لا كما نعقلها نحن فهو مسلم . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه »

(٢) مقالة اللام ص ١١٧ .

(٣) مقالة اللام ص ١٣٦ .

(٤) المرجع السابق ص ١١٥

(١٣) وهو « أفضل سعيد وأجل مبتهج » وفى ذلك يقول أرسطو « وفعل العقل هو أفضل فعل وأكثره لذة. فاذا كان الله دائما فى تلك الحالة الفاضلة التى تكون لنا أحيانا كان ذلك مما يثير العجب فينا . وإذا كان فى حال أفضل أثار ذلك عجبا أعظم . ولكن الله بالفعل فى حالة أفضل (١) » ويعلق ابن سينا فى شرحه لهذه المقالة على تلك الفقرة فيقول : « مثل هذا المبدأ الذى يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها فهو مغتبط بذاته يلتذ بها (٢) » ثم يقول (فان كان الإله أبدا كحالنا فى وقت ما - أى فى وقت اختلاسنا للمعقولات وسعادتنا بها - فذلك عجيب . وإن كان أكبر منا إدراكا فذلك يستدعى عجبا أكثر) ثم يقرر أن الإدراك أبدى له وبحالة أعظم . ثم يقول وإذن فتكون سعادته أكمل . فالنتيجة إذن أن الله أفضل سعيد وأجل مبتهج .

وقد اختتم أرسطو مقالته بتأكيده لوحدة الله بقوله : « ليس من الخير حكومة الكثيرين بل الحاكم ينبغى أن يكون واحدا (٣) » .

وهكذا صور أرسطو الله بأجمل صورة . وتسامى به عن العلم بالعالم والعناية به . وجعل أعناق الكائنات تكاد تتقطع من شدة التطلع إليه وهو متعال فى كبريائه مشغول بعظمته عن الالتفات إلى عشاقه . فهو تمثال جميل أو صورة فنية رائعة أو شيء جذاب مستكمل لكل صفات الكمال . وكل ما يربطه بهذا العالم هو رباط العشق والمحبة من العالم له واتجاهه نحوه لا رباط الخلق والتدبير والعناية . كلام يرضى العاطفة ولا يقنع العقل فهو جدير بشاعر لا بفيلسوف واقعى كأرسطو .

فاذا تجاوزنا رأى أرسطو فى الله وصلته بخلقه لنرى رأيه فى الإنسان. فاننا نجد أن أرسطو يقرر أن أنواع الكائن الحى من نبات وحيوان وإنسان تتميز جميعها عن بقية الكائنات الغير الحية باشتمالها على (قوة الحياة) . أو بعبارة أخرى بأن لها نفساً (نباتية) بها يتغذى الكائن وينمو ويولد المثل . وأن الحيوان والإنسان يفضلان النبات

---

(١) مقالة اللام ص ١١٧

(٢) شرح مقالة اللام ص ١١ و ١٢

(٣) مقالة اللام ص ١٣٨

باشتمالها أيضا على (نفس حيوانية) يكون من آثارها الإحساس والحركة . وبالإحساس وحده يتصرف الحيوان بدافع غريزى ، لا عن إرادة واختيار ، وأما الإنسان فيفضل الحيوان بالعقل أو بعبارة أخرى ، بالنفس الناطقة ، التى يكون بها الإدراك الذى يمكن الإنسان من الترجيح والاختيار .

وليس معنى ذلك أن أرسطو يرى تعدد النفوس . ففى الحيوان مثلا نفسان . نباتية وحيوانية . وفى الإنسان ثلاث نفوس . المذكورتان والنفس الناطقة . فإن أرسطو يرى أن النفس صورة الجسد وعلة وحدته . وإنما يريد أن يقول إن النبات يتميز فقط بقوة الحياة أو « النفس النباتية » . وأن الحيوان يتميز بنفس « حيوانية » يكون بها النمو وتوليد المثل وتمكنه أيضا . من الإحساس والحركة كذلك . وأن الانسان له « نفس ناطقة » تقوم بمهمة النفس النباتية والحيوانية ولها مهمة أخرى فوق ذلك وهى إدراك المعقولات وتمكين الإنسان من التصرف عن إرادة واختيار . فطبيعة النفس الإنسانية إذن وحدها بها النمو . والاحساس . والإدراك . وميزتها عن طبيعة النفس الحيوانية فى الأخير فقط

ولما كانت النفس الإنسانية تتميز عن غيرها بإدراكها الكليات وهى ـ أى الكليات ـ مجردة فيجب علينا إذن أن نحكم بأنها جوهر مجرد أو بعبارة أخرى «مفارق» لا يتحد بعضو من أعضاء الجسد وإن كان يقوم بتدبيره واستخدامه . وأرسطو يرى أن العقل أو النفس الناطقة يكون فى مبدأ أمره قوة صرفة كالحس. بل إنه أمعن فى معنى القوة والقابلية منه . إذ أنه قابل لإدراك الماهيات جميعا فى حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هى كذلك . فحقيقته أنه كالمرآة الصالحة لأن تنطبع فيه المعقولات بأسرها. ولما كان العقل بالقوة لابد له من عقل بالفعل يخرجه من القوة إلى الفعل كان الانسان فى انتقاله من عاقل بالقوة إلى عاقل بالفعل بحاجة إلى « العقل الفعال (١) » الذى يجرد الصور المعقولة ويطبعها فى هذا العقل الهيولانى أو بعبارة أخرى « العقل المنفعل »

---

(١) يقول الأستاذ كرم ص ٢١٣ فى كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية إن كلة (العقل الفعال) من فعل الشراح وضعوها بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبه العام .

وهنا تساءل الشراح عن حقيقة (العقل الفعال) . فذهب بعضهم إلى أنه الله نفسه . إذأن الصفات التي أضفاها أرسطو عليه من كونه مجرداً وخالداً ومؤثراً لاتنطبق إلا على الله فى نظرهم . ويعلق ابن سينا على هذا الرأى قائلا « ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول . فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً فى قلب أو دماغ وهذا جهل وجسارة (١) » ثم يرى بعد ذلك ـ متخذا من نظام أرسطو العام فى ترتيب الكائنات وتأثير بعضها فى بعض ما يؤيده ـ أن ذلك العقل الفعال هو (عقل القمر) إذ أنه بمقتضى هذا الترتيب هو التالى لعقل الانسان وهو كالصورة له . ويؤيده فى ذلك كثير من القدماء والمحدثين .

ولكن إذا رجعنا إلى كلام أرسطو نفسه لوجدنا فيه ما يؤيد قول أولئك الذين يقولون . إن أرسطو لايذهب إلى أن العقل الفعال هو شيء خارج النفس بل هو يرى أنه جهة من جهاتها . وكأن النفس فى نظره تنقسم إلى جهة منفعلة أومتأثرة . وإلى جهة فاعلة أو مُجرّدة . وإلى القارىء قول أرسطو نفسه (يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة . وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يمين جميع المعقولات . ومن جهة أخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعا (٢)) فأرسطو يقول (يجب أن يكون فى النفس) ثم يقول أيضا (وفى الواقع نجد فى النفس) وأظن أن فى هاتين الفقرتين ما يؤيد هذا الرأى الأخير إلى حد كبير .

ثم يتحدث أرسطو قائلا : إذا كانت النفس الإنسانية جوهراً مجرداً وخاصتها التى تتميز بها عن غيرها من النفوس النباتية والحيوانية هى إدراكها للمعقولات فقط . وإذا كانت سعادة كل كائن إنماهى فى تمام مايتميز به . فيجب إذن أن نقرر أن سعادة الانسان بماهو إنسان إنماهى فى تمام المعرفة . وفى ذلك يقول أرسطو مانصه :(وماهو أشد خصوصية

---

(١) التعليقات على كتاب النفس لأرسطو ص ٣٥ تأليف ابن سينا مخطوط تحت رقم ٢١٤ فلسفة (بدار الكتب المصرية)

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٣ . والفلسفة الإغريقية ج ٢ ص ٩٨ للدكتور غلاب .

بالإنسان إنما هو حياة الفهم ما دام الفهم هو فى الحق كل الانسان . وبالنتيجة حياة الفهم هى أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها (١))

ثم يقول أرسطو . وبعد فناء الجسد تبقى النفس خالدة من حيث إن لها فعلا خاصا بها لا تحتاج فى مزاولته إلى الجسد وهو التفكير(٢) . وإن كانت نصوص أرسطو فى الخلود لا تخلو من غموض وتردد (٣) .

فإذا رحت تسأل أرسطو عن الأثر الذى يرجوه من الفلسفة فإنك تجده يقول : إن ما أهدف إليه من الفلسفة هو إقناع الإنسان عن طريق المنطق بعمل الخير والسلوك السوى فى الحياة . وذلك لأنه ما دام يعرف أن كماله فى العقل والمعرفة فإن ذلك قد يكون حاملا له على إيثار جانب العقل وترجيحه على جانب الهوى والرذيلة

---

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة معالى لطفى السيد باشا ج ٢ ص ٣٥٧

(٢) وفي ذلك يقول الأستاذان مدكور وكرم معبرين عن أرسطو (ولكن متى انفصلت النفس الإنسانية عن الجسم بالموت بقيت خالدة من حيث إن لها فعلا خاصاً هو التفكير تزاوله من غير عضو . وذلك هو برهان الخلود عند أرسطو يذكره صراحة فى غير ما موضع . ولو أن حديثه مبهم فى بعض المواضع يفتقر إلى التأويل).

(٣) ودليل تردده ما يقوله فى مقالة اللام ص ١٠٢ ترجمة الدكتور أبى العلا عفيفى (ولكننا يجب أن ننظر فيما إذا كانت أية صورة تبقى بعد الشىء الذى هى صورة له فإنه لا يوجد ما يمنع من ذلك فى بعض الأحوال . بل ربما كانت النفس من هذا النوع) وأظن أن القارىء يلمس من النص بسهولة تلك النغمة البادية من التردد .

على أن المسألة فى نظرى مشكلة من وجه آخر وهو على فرض أن لكل إنسان نفساً متميزة تبقى بعد فنائه فالسؤال الذى يرد . ومن أين جاءت هذه النفس وأرسطو لم يعرف فكرة الخلق ؟ يعترف الأستاذ كرم فى كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٧) بأن المسألة معلقة . ويقول الأستاذ فريد وجدى فى الجزء الثالث من المجلد الثانى عشر لمجلة الأزهر سنة ١٣٦٠ هجرية ص ١٩٠ إن أرسطو قد قرر فى كتابه (الميتافيزيقا) أن للانسان (روحا إلهية وهى خالدة ومتنزلة عليه من خارج الطبيعة المتغيرة الفانية) ولكن ما هو هذا الخارج ؟ مع ملاحظة أن أرسطو لا يعرف فكرة الخلق . إننى أعتقد أنه ليس من السهل علينا أن نحل هذا الإشكال.

فيسعد بفضيلته ويسود الوئام بين بنى الإنسان . وإذن فغاية الفلسفة عند أرسطو هى العمل على أن يسود الخير فى هذا العالم .

ونستطيع أن نستخلص من كل ما قدمناه عن أرسطو بضعة أفكار .

(١) فحقيقة الله فى نظره أنه عقل محض وفعل محض لا يجوز عليه التغير ولا يلحقه الفناء ولا يعلم إلا ذاته ولا يعنى بالعالم ولا يقوم بتدبيره . وهو مع ذلك واحد من كل وجه ومنزه عن المادة ولواحقها .

(٢) والعالم عنده قديم والله لم يخلقه . وإنما كل ما بينهما من رباط إنما يعود إلى رباط العشق والمحبة فقط . وإذن فالعالم يشارك الله فى الأزلية . وإن خالفه فى الخصائص والأوصاف .

(٣) والعالم عنده أيضا أبدى كمحركه . والأبدية فيما فوق فلك القمر مختلفة عنها فيما تحته . فما فوق فلك القمر أبدى بصفاته وصوره لا يجوز عليه التغير ولا يلحقه التطور . وأما ماتحت فلك القمر فهو أبدى بمادته وصوره النوعية فقط . وأما أفراده الجزئية فتغيرة ومتقلبة .

(٤) وأما رأيه فى الإنسان فيتلخص فى أنه يرى أبدية الروح وخلودها مع اعتقاد أن سعادتها إنما تكون فى المعرفة فقط . وأنه لا يمكن أن تنال كمال السعادة إذ كانت ملابسة للبدن .

(٥) ثم يجب علينا ألا ننسى أن غاية الفلسفة عنده هى الخير وحمل الناس على السلوك السوى فى الحياة .

هذه هى بعض الأفكار الأرسطية التى قرأها ابن سينا وواجه فى ضوئها مصادر الشريعة . فماذا رأى فى الدين من آراء تتلاقى أو تتباين مع كل ذلك ؟

(ب)

يتميز الإسلام أوضح ما يتميز بفكر ثلاث رئيسية . هى فكرة الخلق والعناية والبعث . فالقرآن يلفت الأنظار فى شدة إلى النظر فى ملكوت السموات والأرض ليصل الإنسان من ذلك إلى الاعتقاد بوجود خالق (وفى الأرض آيات(١)

---

(١) الذاريات ١٠٩

للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون (١) ، أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون (٢)

فالنظام المتمثل فى الكون ، والذى يستحيل أن يكون بفعل المصادفة يستلزم قطعاً وجود خالق أبدع ونظم . سبحانه « لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه (٣) » والقرآن لم يكتف بالتنبيه على فكرة الخالق بوجه كلى بل فصل ووضح . فهو الذى رفع السماء بغير عمد . وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بنا . وزين السماء الدنيا بمصابيح وحفظا . وخلق الإنسان وسخر له ما فى الدنيا . إلى غير ذلك . وهذه المخلوقات جميعا تتجه إليه بالتقديس والعبادة . وإن كنا لا ندرك ذلك « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (٤) »

ويتخذ القرآن من هذا النظام أيضا الدليل على وحدة الخالق . إذ لو تعددت الآلهة « لذهب كل إله بما خلق . ولعلا بعضهم على بعض (٥) » وهذا يؤدى قطعا إلى فساد النظام واختلال الكون « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (٦) »

وإذا كان الله الواحد خالقا فلابد أن يكون موصوفا بصفات تمكنه من الخلق والإيجاد . من حياة أشار إليها القرآن بقوله : « هو الحى القيوم » إذ أن من يفقد الحياة لا يستطيع أن يوجد . بل ويجب أن تكون حياته باقية بعد الخلق ليمسك العالم عن الفناء . وإلى ذلك أشار القرآن بقوله : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا (٧) » ويجب أن يكون كذلك قادرا . إذ كيف يخلق مع العجز ؟ وإليه أشار القرآن بقوله : « إن الله على كل شىء قدير » . وإذا كان خالقا للعالم فهو مريد للخلق أيضا من غير أن يكون فعله ناشئا عن طبع أو إكراه خارجى . سبحانه « فعال لما يريد » : وهو مع ذلك عالم بما خلق لأنه صنعه : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (٨) » وإذن ففكرة الخلق تستلزم أن يكون الخالق متصفا بالحياة والقدرة والإرادة والعلم . وكمال الخلق وكونه على أقصى ما يكون من النظام والإبداع يدل على أن الخالق واحد أيضا .

---

(١) الذاريات ٢٠ (٢) الطور ٣٥ (٣) الأنعام ١٠٢ (٤) الاسراء ٤٤
(٥) المؤمنون ٩١ (٦) الأنبياء ٢٢ (٧) فاطر ٤١ (٨) الملك ١٤

فاذا تركنا فكرة الخلق إلى العناية فإننا نجد أن القرآن يؤكد فى وضوح أن علاقة الله بالعالم لم تنقطع بعد الخلق . بل إن الله بعد إبداعه العالم قد ظل دائب العناية به لدرجة أنه « لا تأخذه سنة ولا نوم » . فهو يتعهد كل شيء فيه حتى الحشرات الحقيرة وحتى الكافر والشيطان . فهو يرزق الجميع وييسر لهم سبيل الحياة « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها (١) » .

وتستطيع أن تدرك فى سهولة أن القرآن ينص على أن عناية الله بالانسان أعظم من كل شيء . فقد خلق من أجله الأنعام لتوفر له الراحة والدفء . والأرض لتنبت له الكلأ والزرع . والسماء لتهديه بالنجوم فى الظلمات . والبحر ليتخذ منه الطريق إلى حيث يقصد من الجهات . ويستخرج منه الحلى والزينة وما هو نافع فى الحياة إلى غير ذلك مما تجده موفورا فى كثير جدا من الآيات « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم (٢) » .

وليست عناية الله بالإنسان مقصورة على توفير المتع التى تتصل بجسده . بل قد تعدت ذلك إلى العناية بروحه وسعادته . فأرسل إليه الرسل لتأخذه بيده إلى حيث الخير والفضيلة . « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين . يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه . ويهديهم إلى صراط مستقيم (٣) » .

وليس صحيحا أن الله يرمى من وراء التكاليف إلى شيء يعود عليه بالنفع . « وقال موسى إن تكفروا أنتم ومن فى الأرض جميعا فإن الله لغنى حميد (٤) » . وإن عذب الإنسان فلا يصح أن نظن أو نتوهم أنه يفعل ذلك شهوة أو انتقاما . (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما (٥))

وإذن فأرسال الرسل وفرض التكاليف وتعذيب بعض المخالفين كل ذلك من أجل الانسان ونفرط العناية به « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (٦) » .

وإن هذه العناية من الله لتتضاعف إذا أثبت الإنسان بصادق نيته وكريم أعماله أنه من أهل الخير والفضيلة . « إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم

---

(١) هود ٦ (٢) النحل ١٨ (٣) المائدة ١٥ ، ١٦ (٤) ابرهيم ٨

(٥) النساء ١٤٧ (٦) الأنبياء ١٠٧

يقوم الأشهاد (١)) ومع ذلك فهو كبير التسامح معه إذا أخطأ ثم تحرك ضميره فتاب إلى ربه . « إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب(٢) » بل إنه ليحمد له هذا العود ويشكره عليه . « والذين إذا فعلوا فاحشة أوظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم (٣) »

ولم يغلق أبواب السماء أمام العصاة مهما كان ذنبهم كبيراً إذا رجعوا إلى الله (قل ياعبادىَ الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله . إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم(٤) » ولم يكلف الإنسان بضرورة الوصول فى عمله إلى نتيجة خيرة إذا كان حسن النية ، ومعنى ذلك أن الفضيلة أو الرذيلة انما تتعلق بالباعث لا بما يترتب عليه . « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء مانوى »

وهو بعد مطلع على كل شيء : « يعلم السر وأخفى » . « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين (٥) » . و « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور(٦) » . وله أشد المراقبة على العبيد « ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب(٧) عتيد » .

وبالجملة فالإسلام من فرط عنايته بحمل الناس على الفضيلة قد أكد فكرة أن العبد مراقب فى سره وعلنه ومحاسب على مايجول فى خاطره من نوايا سيئة إذا أصر عليها وحاول القيام بتنفيذها . وليس معنى أن الله (رحيم) و (رءوف بالعباد) أن عقابه لا ينال الأشرار . كلا . فهو (شديد العقاب) وبيده أن يعاقب لأنه القادر على كل شيء ، وله ملكوت السموات والأرض . وليس من الضرورى أن يؤخر العقاب إلى يوم القيامة ، بل قد يعجل للأشرار العقوبة فى الدنيا مع الزيادة عليها فى الآخرة « وإذ تأذن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب(٨) » . « ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريبا من دارهم حتى يأتى وعد الله(٩) » . وكل ما يرمى إليه الدين من ذلك هو العمل على

---

(١) غافر ٥١ (٢) النساء ١٧
(٣) آل عمران ١٣٥ (٤) الزمر (٥) الأنعام ٥٩ (٦) غافر ٤٠
(٧) ق ١٨ (٨) الأعراف ١٦٧ (٩) الرعد ٣١

تطهير الأرض من الشر ومساعدة الإنسان بالترغيب مرة وبالترهيب أخرى على مقاومة الشيطان والغرائز . فهو فى العقوبة يبتغى التأديب لا الانتقام . وهدف الشريعة فى فرض التكاليف إنما هو حماية الإنسان من نفسه . ومن كل ما يفسد عليه أمر سعادته .

وليس من شك فى أن فكرة العناية هذه تستلزم أن يكون الله عالما بكل شىء فى خلقه ـ ماضيه وحاضره ومستقبله ـ ومطلعاً على جزئياته المتغيرة المتقلبة . ومع ذلك فهو (سميع) للنجوى (بصير) بما دق عن عيون الناس ، كما أن فكرة إرسال الرسل تؤدى إلى الوصف بأنه متكلم « وكلم الله موسى تكليما(١) » . كما أن معاملته لخلقه توجب له أوصافا متعددة . فهو « سلام ـ غفور ـ رحيم » بالنسبة إلى عباده الأخيار . (وجبار ـ متكبر ـ شديد العقاب ـ منتقم) بالنسبة إلى المارقين منهم ؛ ويمكن أن يعود إلى فكرة العناية هذه تلك الصفات التى توهم التجسيم والتى جىء بها ـ فى رأيى ـ لتبين أن الله قد بلغ الغاية فى القوة والعظمة والمهابة . وعلى ذلك فمن الخير للإنسان أن يعمل على كسب مرضاته . وذلك كقوله تعالى : « والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه(٢) » وقوله « رفيع الدرجات ذو العرش(٣) » .

وأخيراً تأتى فكرة البعث أو القيامة . وهى وثيقة الصلة بفكرة العناية . إذ أن الآخرة وهى دار الجزاء إنما تكون السعادة فيها أو الشقاء تبعا لما يبديه الإنسان فى الدنيا من استماع لنصائح الرسل والعمل بها . أو المعارضة لها والخروج عليها . وإذن فالدنيا فى نظر الإسلام وسيلة لا غاية . والقرآن يأتى فى (يوم القيامة) بأوصاف كثيرة . فهو يذكر أن نظام الدنيا سيتغير . « ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربى نسفا . فيذرها قاعاً صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا أمتا(٤) » . ويقول فى آيات أخر (إذا الشمس كورت . وإذا النجوم انكدرت . وإذا الجبال سيرت) . ويقول أيضا (إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا

---

(١) النساء ١٦٤ (٢) الزمر ٦٧ (٣) غافر ١٥ (٤) طـه ١٠٥و١٠٦و١٠٧

القبور بعثرت) ويقول أيضا « إذا السماء انشقت . وأذنت لربها وحقت . وإذا الأرض مدت ، وألقت مافيها وتخلت . وأذنت لربهـا وحقت » . ويقول أيضا : « فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان(١) » . ويقول أيضا « ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله(٢) » . ثم يقرر أنه بعد نهاية الدنيا سيكون هناك نظام آخر « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (٣) » . وسوف يعود الناس جميعا بعد الموت إلى الحياة . « ثم نفخ فيه أخرى فإذاهم قيام ينظرون(٤) » . « ونفخ فى الصور فإذاهم من الأجداث إلى ربهم ينسلون(٥) » . وسوف يكون هناك حساب بعد النشور . « وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا (٦) » وسوف توزن الأعمال بميزان دقيق . « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة . فلا تظلم نفس شيئا . وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين (٧) » وسوف يكون هناك صراط منصوب على متن جهنم « وإن منكم إلا واردها . كان على ربك حتما مقضيا (٨) » فمن كان محسنا أخذ طريقه إلى الجنة . حيث يتمتع فيها على قدر درجته من العمل بنعيم يشتمل على لذائذ حسية ورد فى شأنها آيات كثيره . فهناك يطوف على السعداء (ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين . لا يصدعون عنها ولا ينزفون . وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون ، ويكون لهم « حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون (٩) » إلى غير ذلك . ويشتمل أيضا على لذاذات معنوية أشار إلى بعضها القرآن بقوله « ورضوان من الله أكبر » . ومن كان مسيئا هوى إلى نار جهنم حيث يكون « فى سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم » إلى جانب ما يحسه من الحسرة والندامة على ماضيع فى حياته . وما يشعر به من ألم إذ يرى السعداء فى الجنة . وخصوصا حين يطلب إليهم أن يتفضلوا عليه ببعض ما أنعم الله

---

(١) الرحمن ٣٧ (٢) الزمر ٦٨
(٣) ابراهيم ٤٨ (٤) الزمر ٦٨ (٥) يس ٥٠
(٦) الاسراء ١٣و١٤ (٧) الأنبياء ٤٧ (٨) مريم ٧١
(٩) الواقعة ١٤ وما بعدها

عليهم فيرفضوا رجاءه . « ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله . قالوا إن الله حرمهما على الكافرين (١) » فيجتمع عليهم الألم المادى والمعنوى .

والدين لا ينسى أن يلفت أذهان الذين ينكرون البعث إلى أنهم فى ذلك واهمون . فالبعث حق وليس بمستحيل كما يدعون . « فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة (٢) » « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه . قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة (٣) » « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه (٤) »

وهكذا نرى أن الإسلام يقرر للناس العقائد . ويلفتها فى الوقت نفسه إلى ضرورة النظر العقلى حتى يؤمنوا بها عن اقتناع يقوم فى نفوسهم . ولا ينسى فى الوقت نفسه أيضا أن يخاطب وجدانهم بأبلغ أسلوب وأرق عبارة . وأن يقلبهم بين الرجاء والخوف ليستطيع أن يحيى فى قلوبهم العاطفة . كل ذلك رجاء أن يندفعوا إلى الخير بعقل مستنير وعاطفة حية ، وفى ذلك يقول الرسول الكريم (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به)

وإذن فالغاية من الدين هى الخير والرغبة فى حمل الناس على عمل الفضيلة واجتناب الشر . وفى ذلك يقول سيد الرسل على الإطلاق (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)

ويمكننا أن نستخلص من ذلك بضعة أفكار .

(١) فالله فى نظر الدين بجانب أنه واحد ولطيف إلى غير ذلك قادر ومريد وسميع إلى غير ذلك من الصفات كرحيم وجبار ومتكبر ومحب ومثيب ومعاقب . وله أيضا وجه ويدان وعرش يستوى عليه إلى غير ذلك . مع ملاحظة أنه لا يعلم ذاته فقط بل ويعلم العالم الذى أبدعه .

(٢) والعالم فى نظر الإسلام مخلوق لله . ومعنى به . والرباط بينه وبين الله هو رباط المخلوق بالخالق ورباط المصنوع بالصانع . ورباط المحتاج أبدا إلى رعاية الله وعنايته .

---

(١) الاعراف ٥٠

(٢) الاسراء ٥١ (٣) يس ٧٨و٧٩ (٤) الروم ٢٧

(٣) وهذا العالم بصورته ليس أبديا - إن فى السماء أو فى الأرض - بل سيفنى ويقوم مقامه عالم آخر يلقى فيه السعداء نعيما هو مزيج من اللذائذ الحسية والمعنوية . وإذن فالنهاية القصوى من السعادة بالنسبة للإنسان ليست فى المعرفة فقط . إلى غير ذلك من الأحاديث التى جاءت بانقراض كثير من الأنواع فى الآخرة

(٤) وأن الغاية من الدين وسائر التكاليف هى العمل على أن يرتفع الانسان فوق هواه . وأن يؤثر دائما جانب الخير فى أعماله ونواياه ، فيقاوم بذلك نزعات الشر ووسوسة الشيطان .

هذا موجز يسير لبعض تعاليم الإسلام مستقاة من كتابة المجيد وسنة نبيه الطاهرة . وهى كما ترى تتفق مع الفلسفة الأرسطية فى الغاية فالمقصود من الفلسفة كما هو المقصود من الشرع هو الحث على عمل الخير . ولكن هل هناك تباين أو تضارب فى الآراء بين الطريقين والجواب . نعم .

(١) فأرسطو كما قدمنا قد بالغ فى وحدة الله وبساطته وثباته . والإسلام وإن جاء بصفات لا تتنافى مع ذلك من كونه أبديا وغنيا وحقا ولطيفا إلى غير ذلك إلا أنه قد جاء بصفات تخالف ذلك فى نظر ابن سينا . وأخص هذه الصفات هى القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . وذلك لأن هذه الصفات فى الشاهد زائدة على ذاته . ومقتضية لتركيبه . وأيضا فإن الفلسفة الأرسطية تقرر أن الله لا يعلم إلا ذاته بينما الإسلام يقرر أنه يعلم كل شىء ويحى بكل شىء . هذا إلى صفات أخرى قد أشرنا إليها مما هى صريحة فى الجسمية كالوجه واليدين والاستواء على العرش إلى غير ذلك . فماذا فعل ابن سينا فى مشكلة الصفات هذه . أو بعبارة أخرى كيف استطاع أن يجمع بين الصفات التى جاءت بها الفلسفة والصفات التى جاء بها الشرع ليقوم بإرضاء الطرفين

(٢) الإسلام يؤكد بشدة أن الله خالق . ويتحدث عن ذلك بأسلوب واضح وقاطع . وأرسطو لم يعرف فكرة الخلق كما تقدم . وقرر أن العالم قديم لا يربطه بالله إلا رباط المحبة فقط . فكيف نوفق بين القول بالقدم الذى قال به أرسطو والقول بالخلق الذى أكده الاسلام حتى نحافظ على إرضاء الدين والفلسفة . وتلك هى مشكلة القدم أو الأزلية .

(٣) أرسطو يرى أبدية العالم . مع إنكاره بشدة جواز التغير على ما فوق فلك القمر . ويقول بأبدية الأنواع وأزليتها . هذا إلى أنه يقرر فى صراحة أن غاية الإنسان هى المعرفة . وأن الجسم يحول بين الإنسان وبين إدراكه لكماله . وهو أن يصير عقلا محضا . والإسلام من ناحيته يقرر أن عالم السماء سيتغير ويتبدل بالصورة التى أشرنا إليها . ويقرر أن الإنسان سوف يلقى بعد الموت والبعث نعيما روحيا وحسيا . وإذن فبمقتضى منطق أرسطو لن يحصل على السعادة الكاملة . هذا إلى ورود أحاديث كثيرة تشير إلى انقراض كثير من الأنواع فى الآخرة . وتلك هى مشكلة الخلود أو الأبدية . فماذا فعل ابن سينا فى هذه المشكلة العويصة ليرضى الفلسفة والدين .؟

أضف إلى هذا ورود أسماء فى الشرع لم يحدد مدلولها كالعرش والكرسى . ووجود أسماء لا مسميات لها فى عالم أرسطو كالجن والشياطين . وما ذكره الشرع فى كيفية اتصال الملائكة وهى عقول مجردة بالإنسان . وكيف يمكن ذلك — وكيف نستطيع أن نفسر ما وردت به الأحاديث من تلبس هذه العقول بالمادة . إلى غير ذلك مما يبدو من أوجه التعارض بين الطرفين .

وكان طبيعيا جدا وقد تعارضت الفلسفة هذا التعارض الواضح مع تعاليم الإسلام — وابن سينا يعتقد قداسة الطرفين — أن يقوم بعملية التوفيق هذه . فماذا فعل ابن سينا ؟ وهل نجح ؟ هذا ما سنحاول الاجابة عليه فيما يأتى من البحث إن شاء الله .

وستكون مشاكلنا القادمة هكذا : مشكلة الصفات وهى مشكلة ميتافيزيقية ، ومشكلة القدم ، وهى مشكلة لها صلة بالأبحاث الطبيعية ، ومشكلة فلكية نفسية وهى مشكلة الخلود . وسنحاول أن ندمج فى هذه المشكلات الثلاث بعض الفروع الأخرى .

الباب الثانى

الفصل الأول مشكلة الصفات
الفصل الثانى مشكلة القدم أو الأزلية
الفصل الثالث مشكلة الخلود أو الأبدية

الفصل الأول

(مشكلة الصفات)

(١)

الناظر فى فلسفة ابن سينا الآلهية يجده قد عدل عن دليل أرسطو فى إثبات المحرك الأول أو الله ، وإن كان قد استفاد منه .

وسبب عدوله فيما أعتقد أنه قد رأى أن أرسطو حينما بدأ بالطبيعة لم يترك للمحرك الأول أو الله عنده عملاً جوهريا فى الوجود . بل أصبح عمله مقصورا على التحريك كغاية ومعشوق ، وهذا ينافى ما أكده الدين بشدة من أن الله خالق كل شىء ، وأن جميع ما فى العالم إنما هو صنع يديه ، وأثر من آثار قدرته .

وإليك دليله . يقول ابن سينا :

لاشك أن هنا موجودا ، فهذا الموجود إذا نظرنا إليه فى العقل من حيث هو موجود بقطع النظر عن تحققه فى فرد من أفراده ، فلا يخلو : إما أن يكون وجوده من ذاته ، فيكون واجب الوجود . أومن غيره ، وحينئذ فلا يكون واجبا بالضرورة . وهو مع ذلك غير ممتنع ، لأن الممتنع لا يوجد ، فبقى أنه ممكن . أى لا يستحيل وجوده وعدمه ، بل الطرفان مستويان بالنسبة إليه ، وما استوى طرفاه لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح . فهذا المرجح إما أن يكون وجوده من ذاته ، فيكون واجب الوجود . أو من غيره فيكون ممكن الوجود ، وحينئذ يعود الكلام فيه ، فإما أن نتهى إلى مرجح واجب الوجود ، أو يتسلسل الأمر فى العلل والمعلولات الممكنة إلى غير نهاية أو يدور . لكن التسلسل والدور باطلان (١) فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود .

---

(١) وابن سينا لاينسى أن يقدم إليك الأدلة على بطلان التسلسل والدور . أما بطلان التسلسل : ا — فلأن أى ممكن فرضناه لايمكن فى هذه الحالة أن يوجد لتوقف وجوده حينئذ على مالا يتناهى =

وإذن فمن معنى الموجود الذى لاشك فى تحققه لابد أن نصل إلى الاعتقاد بوجود واجب الوجود ، وهو الله سبحانه وتعالى .

= ب — ولأن سلسلة الممكنات الغير المتناهية إذا لوحظت فى الجملة فلا يخلو ، إما أن تكون واجبة أو ممكنة . وليس بجائز أن تكون واجبة وآحادها جميعا ممكنة ، لأنه لايجوز أن يتركب واجب الوجود من ممكنات ، فلم يبق إلا أنها ممكنة ، فتكون محتاجة إلى علة ، وهذه العلة إما أن تكون خارج السلسلة أو داخلها ، وليس بجائز أن تكون داخلها ، لأنه لايخلو إما أن تكون العلة فى هذه الحالة جميع الآحاد . أوكل واحد من الآحاد . أوبعضا غير معين من الآحاد ، أوبعضا معينا ، وكل هذه الاحتمالات باطلة . لأنه لايجوز أن تكون العلة جميع الآحاد لأن جميع الآحاد هو جملة السلسلة ، والشىء لا يكون باعتبار واحد علة لنفسه ومعلولا لها ، ولا يجوز أن تكون العلة كل واحد من أفراد السلسلة ، لأن الجزء لايستقل بإيجاد الكل . ولا واحدا غير معين . لأنه يعود إلى الذى قبله . ولا واحدا معينا . لأنه إن كان واجب الوجود لم يكن من السلسلة لفرض إمكانها جميعا ، وإن كان ممكنا ففى هذه الحالة يكون علة للجملة . وعلة الجملة علة لجميع أجزائها ، ومن هذه الجملة ذاته ، فيكون فى هذه الحالة علة لنفسه . والشىء لايكون علة ومعلولا . وإن فرضنا أنه علة لما سواه لم يكن فى هذه الحالة علة لجميع السلسلة . لأن علة بعض الآحاد لايصح أن يكون علة للجملة بإطلاق ، وهذا ينافى الفرض المذكور . على أنه إذا كان علة للجملة الذى يلزمه أن يكون علة لنفسه إن صح مع استحالته فهو من وجه ماننفس المطلوب ، لأنه يكون حينئذ كافيا فى وجود نفسه فيكون واجب الوجود ، إذ أننا لانعنى بواجب الوجود إلا ماكان وحوده من ذاته . وإن كان ذلك يلزمه محال آخر ، وهو الجمع بين النقيضين ، لأنه باعتباره جزءا من جملة الممكن هو ممكن ، وباعتباره علة لنفسه هو واجب ، فكيف يكون ممكنا وواجبا ؟ فمن أى ناحية سلكنا فالمحال موجود . وإذن فالاحتمالات الأربعة باطلة . ولا يمكن أن يكون المرجح داخل السلسلة . وإذن فيجب أن يكون خارجها ، وإذا كان خارجها فلا يمكن أن يكون ممكنا ، لأن المفروض أن السلسلة تشمل سائر الممكنات ، فلم يبق إذن إلا أن يكون واجبا . وإذن فلا بد فى النهاية من أن تنتهى سلسلة الكائنات إلى موجود واجب الوجود ، وفى هذا قطع للتسلسل وإبطال له .

بقى احتمال الدور ، وذلك إنما يتصور إذا كانت السلسلة متناهية ، وكل من أفرادها علة للآخر ومعلول له ، فلا يلزم التسلسل ، وهذا الاحتمال أيضا باطل كما قلت ، لأنه يلزم من ذلك أن تكون سلسلة المرجحات المنتهية ممكنة لاستحالة أن يتركب الواجب من ممكنات ، وحينئذ فلا =

وواجب الوجود أو الله عند ابن سينا له صفات . وإن شئت فقل خصائص تقتضى واجبيته أن يتصف بها ، وهذه الصفات :

(١) أنه واحد لا شريك له . وابن سينا يقدم لك على إثبات ذلك دليله الذى يقول فيه : واجب الوجود مالم يتعين لا يوجد . ولكن قد ثبت بالدليل وجوده ، وإذن فهو متعين ، وتعينه إما أن يكون لأنه واجب الوجود ، أى لذاته ، وإما أن يكون لغيره ، فإن كان لذاته كان واحدا ، لأن الماهية إذا كان تعينها من ذاتها انحصر نوعها فى فرد واحد ، إذ لا يتصور اختلاف الأفراد وتعددها إلا باختلاف التعينات وتعددها ، ولا يتصور أن الماهية الواحدة تقتضى تعينات مختلفة . فما تختلف فيه الأشياء لايصح أن يكون (لازما لما تتفق فيه ، فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا ، وهو منكر (١)) . وإن كان تعينه لغيره كان معلولا لا واجبا (٢) .

= بد لها من سبب خارج عنها لما ذكرنا فى بيان بطلان التسلسل من أنه لايصح أحد الاحتمالات الأربعة المذكورة فيه . وإذا كان خارجا فلا بد أن يكون واجباً ، وإذن فالدور فى الممكنات المتناهية لابد وأن يسوقنا إلى الموجود الواجب أيضا ، وبعبارة أخرى لايصح أن تكون الأفراد بعضها بالنسبة لبعض علة ومعلولا . على أن الدور باطل من وجه آخر وهو أنه يلزم عليه أن يكون الشىء متقدما على نفسه . لأنه يكون باعتباره علة متقدما على المعلول الآخر ، والمعلول الآخر باعتباره علة له يكون متقدما عليه ، فيكون الشىء باعتباره علة متقدما على المتقدم عليه ، فيكون متقدما على نفسه . إذ أن المتقدم على المتقدم متقدم ، وتقدم الشىء على نفسه محال . على أن استحالة الدور فى الواقع بديهية لاتحتاج إلى دليل . فلم يبق إلا أن الموجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا منتهيا إلى الواجب وفيه إثبات المطلوب ، فثبوت واجب الوجود أو الله حقيقة لاشك فيها . (راجع : الرسالة العرشية ص ٢ ، الاشارات ج ١ ص ١٩٤ ، النجاة ص ٣٨٤ — ٣٨٥ ، الشفاء ج٢ ص ٤٧٧ .)

(١) الاشارات ج ١ ، ص ١٩٩

(٢) وابن سينا يحاول فى عمق أن يبين لك كيف أن التعين على فرض أنه معلول للغير يستلزم أن يكون الواجب معلولا فيقول : فى حالة ما إذا كان التعين معلولا للغير لايخلو الأمر من احتمالات أربعة : وهى إما أن يكون الوجود الواجب لازما للتعين المعلول للغير بمعنى أنه =

وإذن فواجب الوجود إما أن يكون واحدا ، أو معلولا لغيره ، لكنه لا يمكن أن يكون معلولا لغيره . لأن الفرض أنه واجب الوجود ، وإذن فلا بد أن يكون واحدا وهو المطلوب .

(٢) وأنه لا إمكان فيه . أى ليس واجب الوجود من وجه وممكن الوجود من وجه آخر ، بل يجب أن يكون واجب الوجود من كل وجه . لأن هذا الوجه أو تلك الجهة التى هى ممكنة له ، إما أن تثبت له أولا تثبت له ، بمعنى أنها إما أن تتحقق بالفعل بعد الإمكان ، أولا تتحقق ، فإن تحققت كان ذلك لعلة مغايرة لذاته تقتضى تحققها ، لأن الممكن لا يخرج إلى الوجود والتحقق إلا بمرجح . وإن لم تتحقق كان ذلك لعلة مغايرة أيضا . سواء كانت هذه العلة عدمية أو وجودية ، لأن استمرار العدم ولزومه يقتضى من غير شك علة وإن لم يجب أن تكون وجودية . وعلى ذلك فواجب الوجود فى هذه الحالة لا يمكن أن يوجد بذاته مطلقا إلا إذا تحققت إحدى العلتين : إما علة الوجود . أو علة العدم ، وكلاهما مغاير له ، فلا يكون فى

= معلول له أو لعلته (إذ أن اللزوم لا يتحقق إلا بذلك وبكونه علة للتعين ، وهذا ما تركناه وفرضنا غيره) ، وإما أن يكون عارضا للتعين المعلول للغير وإما أن يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب . أو لازما له مع كونه معلولا لغيره

أما الفرض الأول ، وهو كون الوجود الواجب لازما للتعين المعلول للغير — على أنه معلول له أو لعلته — فهو يؤدى إلى كون الوجود الواجب معلولا للغير . مع أن هذا الفرض باطل من وجه آخر . وهو أن التعين فى هذه الحالة إما أن يكون الماهية أو صفة للماهية ، وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له على معنى أنه معلول أن يكون بسبب الماهية أو بسبب صفة للماهية — على حسب فرضنا للتعين — (ولا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشىء إنما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، ولا بسبب صفة أخرى . لأن السبب متقدم فى الوجود . ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود) . (الاشارات ج ١ ص ٢٠٠)

وأما الفرض الثانى ، وهو كون الوجود الواجب عارضا للتعين المعلول للغير فهو يؤدى أيضا إلى كون الوجود الواجب معلولا ، لأنه يفتقر فى عروضه للتعين إلى سبب ، والتعين نفسه محتاج فى تحققه إلى سبب ، فيكون الافتقار مضاعفا ، وذلك يجعل كونه معلولا أولى =

هذه الحالة واجب الوجود لذاته مطلقا لتوقفه على غيره . والمفروض خلافه . فكل ما يمكن أن يتصف به الواجب فهو واجب له أزلا ، وعلى ذلك فيجب أن نحكم بأنه واجب الوجود من جميع جهاته (١) . كما يجب أن يكون خاليا من المادة ، لأن المادة هي « القابلة للوجود أو لكمال الوجود (٢) ، وهذا يستلزم إذا كانت موجودة فيه أن يكون مشتملا على الامكان .

(٣) وأنه ثابت لامتغير ، لأن التغير معناه زوال صفة وثبوت أخرى ، فيكون فيه بالقوة زوال وثبوت ، وهو محال لخلوه عن معنى القوة والإمكان .

(٤) وهو أزلى أبدى . لأن وجوده من ذاته فيكون أزليا ، ولا يتصور عليه الفناء بالفعل إلا إذا كان فيه الفناء بالقوة قبل ذلك . وهو كما سبق لا إمكان فيه بوجه .

(٥) وهو خير محض . وذلك لأن الخير هو مايشتاقه كل كائن ويتم وجوده به . والشر فى حقيقته لاذات له ، بل هو إما عدم الجوهر أو عدم صلاح حاله . فالوجود خيرية . وكمال الوجود خيرية الوجود ، أو خيرية الخيرية . فاذا وجد الموجود

= وأما الفرض الثالث وهو كون التعين المعلول للغير عارضا فهو يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بهذا التعين . على أن هذا الفرض باطل من وجه آخر ، وهو أن التعين لايمكن أن يعرض للوجود من حيث هو طبيعة عامة ، أى يقيد لاشىء . وحينئذ لايخلو إما أن يعرض للوجود من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة ، أى لايقيد شىء ، ثم إنها تتخصص بعين ذلك التعين المعلول ، وذلك محال . لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين ، وإما أن يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة أى بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق ، وحينئذ ينقل الكلام بأسره إلى التعين السابق ، وأما الفرض الرابع وهو كون التعين لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير فهو يقتضى كون الوجود الواجب المتعين معلولا للغير مع اقتضاء أن يكون واحدا . وإذن فالاحتمالات الأربعة فى تحديد الصلة بين الذات وتعينها على فرض أن التعين معلول للغير يؤدى إلى كونها معلولة .

(١) النجاة ص ٣٧٢ (٢) الرسالة العرشية ص ٥

الذى لا يقارنه عدم ما . بالنسبة لذاته ، أو بالنسبة لـكماله . فهو خير محض ، بل وفى أعلى قمة من الخير . وواجب الوجود كذلك لأنه خال من الإمكان ، فهو خال من طروء العدم أو عدم الـكمال .

وقد يقال الخير أيضا لما يكون نافعا ومفيدا لـكمالات الأشياء . وواجب الوجود فى الواقع كذلك ، لأنه هو الذى يفيد الكل لا الوجود فحسب ، بل وكمال الوجود أيضا ، فهو من هذه الناحية خير أيضا .

(٦) وهو بسيط لا تركب فيه بوجه ، وذلك لأنه لو تركب من جزءين فأكثر لوجب أن تـكون الأجزاء متغايرة فى نفسها ومغايرة له ، أى للكل ، وحينئذ لا يخلو الأمر من احتمالات ثلاثة .

الأول أنه يجوز أن ينفرد كل جزء بالوجود مع عدم صحة وجود الـكل بدون الأجزاء .

الثانى أنه يجوز أن ينفرد بعض الأجزاء بالوجود دون البعض الآخر ودون الـكل المركب من الجميع ، وظاهر أن الاحتمالين يؤديان إلى كون الواجب المركب معلولا لا واجبا . لتوقفه حينئذ على وجود جميع أجزائه ، وهى مغايرة له . وإنما يكون الواجب فى هاتين الحالتين هو ما يجوز انفراده بالوجود وحده من غير أن يتوقف على غيره .

والاحتمال الثالث أنه لا يجوز لتلك الأجزاء أن تفارق المركب فى الوجود ، ولا للمركب أن يفارق أجزاءه ، بل يكون وجود كل متعلقا بالآخر ، وليس واحد منهما أقدم بالذات من الآخر حتى يكون علة ـ فليس يمكننا أن نقول إن الـكل أقدم بالذات من أجزائه . لأنه إما أن يتأخر عنها ، أو يصاحبها ـ وعلى ذلك فليس شىء من الـكل أو أجزائه بواجب الوجود ، بل تـكون العلة الموجبة للوجود توجب أولا الأجزاء ثم توجب الـكل ، فيكون المركب مستفيداً الوجود من الغير ، وهذا يؤدى أيضا إلى كونه معلولا لا واجبـا ، والفرض أنه واجب ، وإذا بطلت

الاحتمالات الثلاثة بطل كونه مركبا، وثبت أنه بسيط، وهو المطلوب[١].

ولم يقنع ابن سينا بذلك، بل أراد أن يبطل كل فرد من أفراد الكثرة المتصورة. فنفى الكثرة التى تكون بسبب مغايرة الوجود للماهية، فقال :

(٧) ووجوده عين ماهيته، لأنه لو لم يكن وجوده عين ماهيته لكان إما جزءاً للماهية. أو خارجا عنها، واذا كان خارجا فاما أن يكون لازما أو عارضا، وكل هذه الاحتمالات باطلة. أما الاحتمال الأول، وهو أن يكون الوجود جزءاً من الماهية، فهو باطل لأنه يؤدى إلى كونها مركبة، وقد ثبت استحالة ذلك. وأما الاحتمال الثانى، وهو كونه خارجا عن الماهية ولازما لها، على معنى أنه معلول لها، فهو باطل أيضا. لأن الصفة التى هى الوجود للشىء لا يصح أن تكون بسبب الماهية، لأن السبب متقدم فى الوجود على المسبب. ولا يتصور أن تتقدم الماهية بالوجود على وجودها الذى معنا. فاذا فرضت موجودة حتى تكون سببا فانها فى هذه الحالة تكون مستغنية عن الوجود الثانى. ويعود الكلام من جديد فى الوجود الأول. وإذن فلم يبق من الاحتمالات إلا أنه عارض للماهية وعلته مغايرة لها. وهو باطل كذلك. لأنه يؤدى إلى كون واجب الوجود محتاجا فى عروض الوجود له إلى الغير فيكون معلولا. والمفروض خلافه. وإذا بطلت الاحتمالات جميعا بطل فرض أنه مغاير للماهية. وإذن، فإنّية الواجب ـ أى وجوده ـ عين ماهيته[٢]. وهو المطلوب.

(٨) والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة. وواجب الوجود بسيط لا يقبل الانقسام فى المعنى ولا فى الكم. فإن كل جسم محسوس لابد أن تجد له مشاركا فى الجسمية، وما به الاشتراك غير ما به التميز والخصوصية، ولذلك كان كل جسم مركبا، فلو كان البارى جسما لكان مركبا فيكون معلولا، والمفروض خلافه. وإذن فالبارى ليس بجسم. ولا يمكن أيضا أن يكون متعلقا بالجسم. (لأن كل متعلق

(١) النجاة ص ٣٧١ (٢) الرسالة العرشية ص ٣، والإشارات ج ١ ص ٣١٠

الوجود بالجسم المحسوس مما يجب به لابذاته (١)) فيكون معلولا . والمفروض خلافه . (فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول (٢)) فواجب الوجود لا يمكن أن يكون جسما ولا متعلقا به ، وعلى ذلك فلا كثرة فيه بحسب الأجزاء الخارجية ، ولا بحسب الأجزاء المعقولة .

(٩) وهو لا حد له ، بل إذا شئت فقل : لا يتصور له فى الذهن تعريف مركب يكون شارحا لحقيقته حتى يدل كل جزء فيه (على شىء هو فى الوجود غير ما يدل عليه الآخر (٣)) وذلك لأن ماهية الواجب عين وجوده على ما سبق ، وماهية غيره لاتقتضى إلا إمكان الوجود فقط مع وجود التغاير فيه بين ماهيته ووجوده ، فالوجود فيه طارىء على ماهيته المعلولة لغيره ، وعلى ذلك فلامشاركة بين ماهية الواجب وبين ماهية غيره من الأشياء فى أمر ذاتى ـ جنسيا كان ذلك الذاتى أو نوعيا ـ وعلى ذلك فلايحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته ، ولا يجب الانفصال بمميز ذاتى أو عرضى إلا إذا وجدالاشتراك ، ولااشتراك هناك ، وإذن فليس له تعريف مركب . على أنه لا يجوز أيضا أن يكون له تعريف مركب من وجه آخر ، وهو أن تركب التعريف لايكون إلا إذا كان هناك تركب فى الخارج حتى يكون ما يدل عليه فى العقل صحيحا . والواجب غير مركب فى الخارج . وعلى ذلك فالتركب والكثرة العقلية مستحيلة عليه أيضا . قال فى النجاة : (فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولامادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ، ولا له قسمة لا فى الكم ، ولا فى المبادى ، ولا فى القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث (٤)) فاذا أضفت إلى ذلك أنه واحد من ناحية أن وجوده عين ماهيته ، وأنه واحد من ناحية أنه لا شريك له ينتج لك أن واجب الوجود .

---

(١) الاشارات ج ١ ص ٢١٠

(٢) المرجع السابق ح ١ ص ٢١١

(٣) النجاة ص ٣٧١

(٤) المراجع السابق ص ٣٧٢

(١٠) واحد من كل وجه . وهذا أكبر ما عنى بإثباته ابن سينا بل والفلاسفة المسلمون جميعا .

(١١) وهو كذلك لاند له ولا ضد ، لأن الضد يطلق عند الجمهور على مساوفى القوة ممانع ، وكل ما سوى الأول فمعلول . فأين المساواة ؟ . ويطلق عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان بين الأمرين غاية الخلاف بحسب الطبع . والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا عن موضوع يتعاقب هو وغيره عليه .

يقول ابن سينا فى الاشارات : (فالأول لا ند له ، ولا ضد له ولا فصل له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصحيح العرفان العقلى (١) »

وهكذا بذل ابن سينا أقصى ما يستطيع من مجهود فى سبيل إثبات الوحدة المطلقة للواجب ، وليس من شك فى أن هذه الوحدة تتطلب هذا المجهود الذى قام به ، ففكرة الوجوب وما تستلزمه فى نظر صاحبها من الوحدة هى محور الارتكاز فى فلسفته كلها .

والآن وقد ثبت أن واجب الوجود قائم بنفسه وغير متعلق الوجود بالغير وأنه برىء عن المادة وعلائقها مما يجعل الذات محسوسة أو متخيلة أو موهومة فهو إذن .

(١٢) عقل وعاقل ومعقول . أما أنه عقل(٢) . فلأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه على ما ذكرنا . والسبب فى أن الشيء لا يعقل هو المادة وعلائقها لا وجوده . فإن طبيعة الوجود بما هى طبيعة الوجود وطبيعة أقسام الوجود بما هى كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها ألا تعقل إذا كانت فى المادة أو مكنوفة بعوارضها كالمتخيل والموهوم ، فإنها من حيث هى مكنوفة بهذه العوارض محسوسة أو متخيلة . أما إذا جردت عن هذه العوائق فإنها تكون عقلا وماهية مجردة ، وهذه الماهية المجردة إذا نظر إليها من حيث هى كذلك فهى عقل ، ومن

---

(١) الإشارات ج ١ ، ص ١٣ .

(٢) الشفاء ج ٢ ، ص ٥٠٧

حيث هى مجرَّدة لشىء فهى معقولة . وذات الواجب مجردة فهى عقل . ومجرَّدة لذاته فهى معقولة لذاته ، وباعتبار أن ذاته ماهية مجرَّدة لذاته فهو عاقل لذاته (فإن المعقول هو الذى ماهيته المجرَّدة لشىء . والعاقل هو الذى ماهيته مجرَّدة لشىء (١)) ، ولكن هل معنى هذا أن ذلك يوجب فيه تكثرا ؟ . الجواب لا . حقا إن كونه عاقلا يقتضى معقولا ، وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب أن يكون معقوله شيئا آخر غيره ، بل قد يكون العاقل نفس المعقول . وإنما الاختلاف بالاعتبار ، وما نحن فيه كذلك . فهو باعتبار أنه حقيقة مجرَّدة عقل . وباعتبار أن هذه الحقيقة مجرَّدة له وحاضرة لديه وغير مستورة عنه عاقل ، وباعتبار أن هذه الحقيقة المجرَّدة لا تدرك إلا به معقول . وهذا ليس بغريب . فإنك إذا عقلت نفسك فمعقولك غيرك أو أنت . فأن كان معقولك غيرك فما عقلت نفسك ، وإن كان معقولك نفسك (فالعاقل والمعقول واحد وهو النفس (٢)) ، إذ ليس يصح أن يكون عقلك نفسك بقوة أخرى حتى يكون لنا فى تلك الحالة قوتان . قوة نعقل بها الأشياء وهى النفس ، وقوة أخرى نعقل بها القوة التى نعقل بها الأشياء . لأن ذلك يؤدى إلى التسلسل وهو باطل . وإذن فوصف البارى بأنه عاقل ومعقول لا يوجب تكثرا فيه بوجه . وإذا كان مدركا لذاته :

(١٣) فهو عشق وعاشق ومعشوق ، وذلك لأن كل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق ، وكلما كان الادراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل ، وواجب الوجود ماهية عقلية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل وجه ، وهى مبدأ جمال كل شىء فى الوجود ومصدر بهائه . فأى جمال وأى بهاء هى فى الواقع ؟ وعلى ذلك فذاته أشد خيرية من أى شىء غيره، بل وإدراكه لذاته كذلك أتم الادراكات . فذاته حاضرة لذاته أزلا وأبدا . فكيف لا يكون عاشقا لذاته عشقا تاما . وهذا لا يوجب كثرة فى ذاته أيضا . فإنه بإدراكه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقا ، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقا ، ومن

---

(١) النجاة ص ٣٩٨

(٢) الرسالة العرشية ص ٨

حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عشقا . فالأول الواجب جل وعلا عشق وعاشق ومعشوق . والحقيقة واحدة لايلحقها التكثر أبدا . ويترتب على إدراكه لذاته من حيث هي كذلك أن يكون .

(١٤) أجل سعيد وأعظم مبتهج ، فإن السعادة والابتهاج إنما تكون بإدراك الملائم من جهة ما هو ملائم . فالحسية منها إنما تكون عن إحساس بالملائم ، والعقلية منها إنما تكون بعقل الملائم . ولما كانت اللذة العقلية أفضل من الحسية لشرف آلتها وموضوعها فإن من يدرك إدراكا عقليا محضا يكون أسعد من ذلك الذى يدرك إدراكا حسيا وعقليا . ولما كان الإدراك العقلى نفسه متفاوتا كانت مراتب السعادة العقلية بالنسبة لتفاوت الإدراك العقلى متفاوتة . ولما كان البارى (أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرَك (١)) كان أعظم سعيد وأفضل مبتهج . فهو أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا (٢) » . من ناحية المدة والكنه . وإذن فإدراكه أشمل وأفضل ، فهو أسعد وأشد ابتهاجا . وأخيرا هو :

(١٥) حق محض ، فإن حقيقة كل كائن هى خصوصية وجوده الذى يثبت له . وقد أدركنا الآن ماهية الوجود الواجب الذى يتصف به البارى جل شأنه ، فلا حق إذن أحق منه . وأيضا هو حق على معنى أن الحق مايكون الاعتقاد بوجوده صادقا . والبارى الاعتقاد بوجوده صادق ، ومع صدقه فهو دائم ، ومع ذلك فدوامه لذاته لالغيره ، فهو بهذا المعنى أيضا لاحق أحق منه .

وابن سينا لاينسى أن يحدثك عن جليل مسلكه فى الوصول إلى إثبات الواجب وما يجب له من ميزات وخصائص ، فيقول :

تنبيه . تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود . ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود

---

(١) النجاة ص ٤٠١

(٢) الاشارات ج ٢ ص ١٩

من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أقول هذا حكم لقوم(١) ثم يقول : أو لم يكف بربك إنه على كل شىء شهيد ، أقول هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه (٢))

والآن ، وقد انتهينا مع الضغط والاختصار من شرح فكرة الواجب عند ابن سينا وما تستلزمه من خصائص ، فكل الذى أرجوه من القارىء أن يراجع فى ذاكرته ، وإن شاء فى صفحات البحث السابقة ، صفات المحرك الأول عند أرسطو ليرى شبها عجيبا . إن لم يكن اتحادا تاما بينها وبين الخصائص التى أضفاها ابن سينا على واجب الوجود عنده . ليدرك إلى أى مدى حاول ابن سينا فى شرحه لماهية الله أن يرضى التعاليم الأرسطية إرضاء تاما . ولكن هل نسى ابن سينا الدين ، وما جاء به من صفات ؟ الواقع . لا ، فإن ابن سينا قد حاول أيضا أن يثبت لله تعالى جميع الصفات التى جاء بها الدين على وجه لا يتعارض مع الخصائص الفلسفية التى سبق ذكرها للواجب ، وهذا ما سنحاول الإبانة عنه فى الفقرات التالية .

(ب)

إن ابن سينا ، وإن تابع أرسطو فى القول بأن الله يعلم ذاته ، إلا أنه تحت تأثير الرغبة فى إرضاء الدين أيضا لم يقصر علم الله على ذاته كما فعل أرسطو ، بل راح يؤكد فى شدة أن الله يعلم ذاته وغيره ، مدعيا أن العلم بالغير لا ينافى الخصائص الفلسفية للواجب ، بل هو من مقتضياته ، وبيان ذلك :

أن الخصائص الفلسفية قد اقتضت أن يكون الله جوهرا مجردا ، وقائما بنفسه ، وواجب الوجود من كل وجه ، ومن كان بهذه الخصائص يجب أن يكون عالما بذاته وبغيره ، وذلك : لأن كل مجرد فهو معقول لتجرده ، فإذا فرض أنه كان قائما بنفسه ، فلا بد أن يكون من شأنه أن يعقل غيره ، وفى ذلك عقل لذاته أيضا ، أو بعبارة

---

(١) أظن أنه يقصد بالقوم جماعة المتكلمين الذين يستدلون بالعالم وما فيه على وجود خالق له . كما اعتقد أنه يقصد بالصديقين جماعة الفلاسفة الذين ساروا على طريقته واتبعوا منهجه .

(٢) الاشارات ج١ ص ٢١٤ .

أخرى يكون عاقلا لذاته ولغيره بالامكان (١) . والبارى ـ كما قلنا ـ مجرد ، فهو إذن معقول ، وقائم بنفسه فهو إذن عاقل لذاته ولغيره بالامكان . فإذا أضفنا إلى ذلك أن من أحكامه أنه واجب الوجود من كل وجه ، وأن كل ما يمكن أن يثبت له فهو ثابت له بالفعل . وجب علينا إذن أن نحكم بأنه عاقل لذاته ولغيره بالفعل(٢) .

وإذا كان له بالإمكان أن يعقل كل معقول غيره فلابد أن يكون عاقلا بالفعل لكل معقول غيره . وإذن فخصائص الواجب تقتضى أن يكون عاقلا لذاته ولسائر المعقولات المغايرة له بالفعل . وإذن فالخصائص الفلسفية لا تنافى ما جاء به الدين من أن الله يعلم الغير ، بل تقتضى ذلك ، وعلى ذلك فالدين والفلسفة فى هذه المسألة متضافران لا متعارضان .

ولكن. ما الدليل على أن المجرد المعقول إذا كان قائما بنفسه كان له بالإمكان أن يعقل ذاته وغيره حتى يتم إثبات ما ادعيت من أن خصائص الواجب تقتضى أن يكون الله عالما بذاته وبغيره أيضا . فيقول ابن سينا فى إثبات ذلك (كل ما يُعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر (٣)) حتى ولو كان قائما بنفسه. والدليل على أن من شأن المعقول أن يقارن معقولا آخر أن هذه المقارنة واقعة بالفعل . والوقوع دليل على الإمكان . إذ أن الشيء مالم يكن ممكنا لا يقع . نعم ، قد تنتفى هذه المقارنة وتمتنع إذا كان المعقول مكنوفا بالمادة ولواحقها كالجسم . فأنه معقول من حيث ماهيته . وإن كان لا يمكن أن يقارن معقولا آخر لاكتنافه بالمادة . مع كون ماهيته من حيث هى معقولة تستلزم إمكان المقارنة . وكذلك يمكن أن تمتنع المقارنة إذا كان المعقول قائما بعاقل آخر مثلا مغاير لمن قام به المعقول الثانى . فإنه فى هذه الحالة يثبت للمعقول من حيث الماهية إمكان المقارنة . ومن حيث قيامها بالغير استحالة المقارنة بمعقول آخر يقوم بعاقل مغاير لعاقلها . فإذا فرض المعقول مجرداً عن

---

(١) الاشارات ج١ ص ١٧٠

(٢) المرجع السابق ج١ ص ١٧٨

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ١٧٠

الغواشي وقائما بذاته فله بالإمكان من غير شك أن يقارن معقولا آخر . وله بالامكان كذلك كتفريع على ما سبق أن يعقل هـــذا المعقول الآخر . إذ أن التعقل إنما يكون بالمقارنة . فإذا حصلت المقارنة بالفعل صار عاقلا للمعقول الآخر بالفعل كذلك . لأن معنى التعقل وهو حصول الصورة العقلية عند العاقل يكون قد حصل فى هذه الحالة . وإذن فالمعقول المجرد عن الغواشي القائم بذاته له بالامكان أن يكون عاقلا لغيره (وفى ضمن ذلك إمكان عقله لذاته) . إذ أن تعقل الغير يستلزم تعقل كونه متعقلا له . وهو يتضمن تعقله لذاته . فثبت أن كل معقول قائم بذاته عاقل لذاته ولغيره بالامكان . وهو المطلوب منا ليصح الدليل على أن الواجب من مقتضى ذاته أن يعلم ذاته وغيره .

وفى تلخيص الدليل يقول الشيخ الرئيس : (تنبيه . إنك إذا حصلت ما فصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة . وهو قائم الذات . فإن من شأنه أن يَعقل ـ أى غيره ـ فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته . فكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه . ثم يكون من شـــأنه أن يَعقل ذاته ـ أى وغيره ـ فواجب له أن يعقل ذاته(١) ـ أى وغيره ـ) والواجب كذلك . وهو المطلوب .

وابن سينا لا ينسى أن يفرض ما يمكن أن يتوجه على دليله هذا من إشكالات . ثم يحاول الاجابة عنهـا . فمن هذه الاشكالات الاعتراض بالصورة المعقولة التى جردها العقل من المـادة . فأنها يمكن أن تقارن صورة أخرى ، ومع ذلك لا يمكن أن تـكون عاقلة لها ، والجواب على ذلك سهل ، فالصورة ليست معقولا قائمـا بذاته ، بل هى وما قارنها إنما يوجدان فى ثالث هو العاقل لهما .

ومن ذلك أن الصورة حالة وجودها فى المادة تـكون معقولة وقائمة بذاتها ، ومع ذلك فلا يمـكن أن تقارن معقولا آخر ، وبالتالى لا يمكن أن تـكون عاقلا ، فيقول

---

(١) الاشارات ج ٤ ص ١٧٨

ابن سينا فى الإجابة عن ذلك: إن وجودها فى المادة وإن حقق قيام ما هى صورة له بنفسه ، إلا أن المادة فى هذه الحالة تكون هى المانعة من المقارنة ، والفرض الذى معنا . جوهر مجرد قائم بذاته ندعى أنه إذا قارنه معنى معقول كان له أن يعقله ، وفى ذلك إمكان عقله لذاته أيضا ، والمعترض به ليس من هذا القبيل .

وهناك اعتراض آخر ، وهو أن إمكان التعقل للذات والغير متوقف على اجتماع أمرين محال أن يجتمعا ، وهما قيام المعقول بذاته وإمكان مقارنته مع ذلك بمعقول آخر غيره . وذلك لأن المعقول من الجوهر المجرد هو ماهيته النوعية ، وهذه الماهية وإن أمكن اقترانها بمعقول آخر لكنها فى هذه الحالة لا تكون قائمة بذاتها بل بقوة عاقلة مغايرة لها ، فيتحقق شرط إمكان المقارنة وينتفى شرط القيام بالذات . وإن نظرنا إلى الجوهر المجرد باعتبار تحققه فى الخارج فإننا نجد أن له مشخصات تميزه عن الماهية النوعية التى تعقل منه ، وإذن فالمقارن للمعقول الآخر وهو الماهية النوعية أمر مغاير للجوهر المجرد القائم بنفسه والمتحقق فى الخـــارج ، فهذه النظرة إلى الجوهر باعتبار تحققه فى الخارج وإن حققت شرط القيام بالذات إلا أنها منعت إمكان المقارنة ، ولتمام الدليل لا بد من القيام بالذات وإمكان المقارنة معا . وللإجابة على ذلك يقول ابن سينا .

إمكان المقارنة إما أن يكون من لوازم الماهية ، وحينئذ فهو معها ، سواء كانت قائمة بالغير فى حال تعقلها ، أو قائمة بنفسها بعد تشخصها فى الجوهر ، وفى هـــذا الاحتمال يسقط الاعتراض . لأن إمكان المقارنة موجود فى حال نظرتنا إلى الجوهر المجرد باعتبار تحققه فى الخارج وقيامه بذاته .

وإما أن يكون غير لازم للماهية بل إنما يوجد أى الامكان عند قيامها بالقوة العاقلة فقط ومقارنتها للغير . وفى هذه الحالة لا يخلو الأمر فهو إما أن يوجد مع حصول المقارنة أو بعدها أو قبلها . والاحتمالان الأولان باطلان ، لأن إمكان الشىء وحصوله لا يكونان فى وقت واحد ـ كما فى الاحتمال الأول ـ ومن باب أولى لا يكون حصوله سابقا على إمكانه ـ كما فى الاحتمال الثانى ـ فلم يبق إلا أن إمكان المقارنة موجود قبل حصول المقارنة بالفعل ، وفى هذه الحالة لا بد أن يكون إمكان المقارنة من لوازم الماهية ،

ونعود إلى الترديد الأول ، لأن الماهية حال قيامها بالقوة العاقلة وقبل حصول المقارنة تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، فلا يكون هناك شىء يفيدها إمكان المقارنة إلا ذاتها . وإذن فالإمكان على كل حال لابد أن يكون من لوازم الماهية ، فهو معها حال قيامها بالعاقل وحال تشخصها فى الجوهر فى الخارج . فاذا نظرنا إليها باعتبار أنها مشخصة فى الجوهر خارجا كان الشرطان ـ وهما القيام بالذات وإمكان المقارنة ـ متوفرين، وإذن فالاعتراض ساقط وغير واجب .

وهكذا استطاع ابن سينا أن يدافع عن هذا الدليل الذى يخيل إلى كثيرين أنه من الأوهام .

ولكن أليس علم الله بالغير يؤدى إلى دخول الكثرة فيه ؟ وفى ذلك منافاة لما وجب له من البساطة .

لقد أحس ابن سينا بهذا الإشكال . فأخذ فى تصويره قائلا : لعلك تقول إن المعقولات لاتتحد فى رأيك بالعاقل . ولايتحد بعضها ببعض . بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل ، ومع ذلك فمن رأيك أيضا أن الواجب يعقل الغير . ومعنى هذا أن صور الأشياء المباينة للواجب والمتباينة فى نفسها تكون متقررة فى جوهره ، وذلك يستلزم لا محالة دخول الكثرة فيه ، ودخول الكثرة فيه مناف لما أثبته للواجب من البساطة ، فما هو جوابك ؟

ثم يأخذ ابن سينا بعد ذلك فى الإجابة قائلا : إن الأول لما تعقّل ذاته ، وكانت ذاته علة للكثرة . لزم عقلا من تعقله لذاته تعقله للكثرة ، ولكن الكثرة فى هذه الحالة تكون لازمة متأخرة . ليست داخلة فى الذات بمعنى أنها مقومة لها . وتجىء أيضا على ترتيب بسبب تتابع العلل والمعلولات . وكثرة اللوازم من الذات ، سواء كانت متقررة فيها ـ لا على أنها مقومة لها ـ أو مباينة لها ، لا تثلم الوحدة . وليس معنى أنه واحد وبسيط أن الكثرة لاتعرض له بحال . كلا ، بل قد تعرض له كثرة فى اللوازم . وكثرة فى السلوب أيضا ، بل ويعرض له كذلك بسبب الكثرة فى اللوازم والسلوب كثرة فى الأسماء . ومع كل هذا فلا تأثير لشىء من ذلك فى وحدانية

ذاته ، وفى هذا المعنى يقول فى الإشارات (وهم وتنبيه (١) .) (ولعلك تقول إن كانت المعقولات لاتتحد فى رأيك بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت (٢) ، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شىء. فليس واحداً حقا ، بل هناك كثرة ـ هذا هو الوهم ـ .

فنقول إنه لما كان تعقل ذاته بذاته . ثم تلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة . لا داخلة فى الذات مقومة لها ، وجاءت أيضا على ترتيب ـ وكثرة اللوازم من الذات ـ مباينة أو غير مباينة ـ لا تثلم الوحدة . والأول يعرض له كثرة لوازم . إضافية وغير إضافية ،وكثرة سلوب . وبسبب ذلك كثرة الأسماء . لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته » . ومعنى هذا أن خصائص الواجب وإن اقتضت العلم بسائر الأشياء المعقولة ، إلا أنه يعلمها عن طريق علمه بذاته . لأنها ـ أى ذاته ـ علة لسائر الأشياء ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فيكون العلم بالمعلول لازما متأخرا عن الذات جاء عن طريق العلم بالذات .

وما كاد ابن سينا ينتهى من الإجابة عن مشكلة الكثرة حتى جدت أمامه مشكلة أخرى أصعب من الأولى وأعقد . وهى مشكلة العلم بالجزئيات المتغيرة التى ينص الدين فى صراحة قاطعة على أن الله يعلمها (وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) (٣) ويعترف ابن سينا نفسه بأن المشكلة عويصة حقا ، فإننا لانستطيع قط أن نقول إن الله يدرك الجزئيات كما ندركها نحن . أى بعلم ناشىء عنها . ومن حيث هى مقترنة بالزمان . فلو أدركها الله كذلك لكان منفعلا عنها ولها تأثير فيه من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يعلمها بعد حدوثها إلا إذا كانت فيه قوة أن يعلمها قبل حصول العلم بها . مع أنه واجب الوجود من جميع جهاته . وأيضا فنحن ندرك الجزئيات من حيث هى مشخصة ومقترنة بالزمان . ولا يمكن أن يعلمها الله على هذا الوجه . لأن العلم عبارة عن صورة مقررة

---

(١) الاشارات ج ٢ ، ص ١٩ .
(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٦٦ .
(٣) الأنعام آية ٥٩

عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين ، فلو تغير ذلك المعلوم لتغيرت تلك الإضافة وهذه الصورة قطعا ، فإن من علم أن زيدا فى الدار وتقررت عنده صورة بذلك لم يعلم بنفس تلك الصورة ونفس هذا التعلق أن زيدا قد خرج منها ، بل لابد عند خروجه ليكون الانسان عالما به من تجدد الصورة والتعلق . فإن تغير المعلوم يؤدى إلى تغير العلم والإضافة . وليس من شك فى أن تغير العلم والإضافة يستلزمان تغير العالم لأنه موضوع للصور المتجددة المتعاقبة . فينشأ له بكل صورة حالة جديدة مستحدثة لم تكن من قبل . وإذن لو علم الله الجزئيات من حيث هى متغيرة ومقترنة بالزمان لأصبح موضوعا للتغير وهو محال عليه .

وأيضا فإن الجزئيات المشخصة « إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هى فاسده (١) » أى لم يكن ذلك إدراكا للجزئى من حيث هو جزئى ومتغير بل إدراكا لماهيته . وإدراك الماهية ليس إدراكا للجزئى بنفس ذلك الإدراك ، فإن من يدرك أن الانسان جسم مثلا لا يدرك أن زيدا جسم بنفس الإدراك الكلى بل بإدراك جديد مغاير الأول .

« وإن أدركت الماهية بما هى مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص (٢) » ، وهى الأشياء التى تجعلها جزئية ومشخصة لم تكن معقولة فى هذه الحالة ، بل محسوسة أو متخيلة . وكل صورة محسوسة أو متخيلة إنما تدرك من حيث هى كذلك بآلة متجزئة ، وذلك مما يستحيل على البارى تعالى . لأنه ليس جسما . بل هو مجرد عن المادة ولواحقها ، وإذن فإدراكه للجزئيات من حيث هى جزئيات ومتغيرة ومقترنة بالزمان مستحيل عليه ، فماذا نفعل ، هل ننكر علمه بالجزئيات فنخالف الدين مخالفة صريحة ؟ . أم نقول إنه يعلمها بما هى جزئية ومتغيرة ومقترنة بالزمان فنصطدم بما ثبت للواجب من خصائص فلسفية ؟

وأخيراً لجأ ابن سينا إلى القول بأنه يعلمها على وجه كلى يجل عن الزمان والدهر

---

(١) النجاة ص ٤٠٣

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٥٠٩

ليرضى الدين والفلسفة معا ، ولكن مامعنى أنه يدركها على وجه كلى ؟ . ابن سينا يريد أن يقول : كل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد فى شخصه يستطيع العقل إدراكها . ويمكن أن يتناولها الحد وتؤخذ فى البرهان – أى يكون لها كل مميزات الكلى – وإنما تصير تلك الطبيعة جزئية إذا تخصصت، بما يصحح الإشارة الحسية إليها من وقت ووضع معينين . وفى هذه الحالة لاسبيل إلى إدراكها إلا بالحس . وليس من شك فى أن إدراك طبيعة الجزئى من حيث هى طبيعة ليس إدراكا لها من حيث هى طبيعة مشار إليها بالإشارة الحسية . بل ولا يستلزمه ، فإن إدراك الطبيعة بما هى طبيعة إدراك عقلى ثابت . وبما هى متغيرة ومحسوسة ومشار إليها إدراك متغير وبآلة متجزئة , وتستطيع أن تلمس الفرق بين الإدراكين فى حال النجومى الذى يعرف بوساطة علم الفلك حركات الكواكب . وما يقع بسبب ذلك من أحداث كالكسوف مثلا ، فإنه يستطيع أن يقول : إن الشمس لوكانت فى موضع كذا ، والقمر فى موضع كذا . يحصل كسوف يستمر كذا من الوقت إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا توجد فى الخارج متحققة إلا فى شخص واحد، وإن كان العقل يجيز أن تنطبق على غيره لو أتيحت له نفس الظروف ، ومن هذا الوجه يصح أن نسميه إدراكا كليا . فهل نفس هذا الإدراك عند النجومى هو نفس إدراكه بأن الكسوف قد وقع بالفعل بعد أن لم يكن ؟ . الواقع لا . لأن الإدراك الجديد يستلزم المشاهدة للحركات السماوية بالفعل ، والمشاهدة تستلزم الآلة المتجزئة التى تشاهد هذه الحركات . ويكون هذا الإدراك قابلا للتغير عند زوال الكسوف بخلاف الإدراك الأول ، فإنه ثابت ومدرك بالعقل ، ولذلك كان إدراك النجومى الأخير جديراً بأن يسمى جزئيا ، لأنه يحيل الاشتراك . ولا يجيز العقل انطباقه على غير الكسوف الذى أدركه ورآه . والكلية تستلزم إمكان الاشتراك قطعا . وكما أن النجومى لو كان يعلم جميع الأسباب وما ينشأ عنها لكان عالما بكل حوادث العالم على وجه كلى لاينطبق إلا على جزئى ، فكذلك لو وجد غيره وهو يعلم هذا العلم لوجب أن يحكم العقل قطعا بأنه عالم بكل شىء علما كليا مجرداً عن الزمان . فهل يوجد هذا الكائن ؟ . نعم . وهو الله .

فالله سبحانه وتعالى لايمكنه أن يدرك الجزئيات على الوجه الثانى . لما يستلزم ذلك من التغير والاحتياج إلى الآلة ، بل يدركها على الوجـــه الأول الـكلى الذى لاينطبق فى الخارج إلا على جزئى . ليكون إدرا كا ثابتا وبالعقل . فالله سبحانهوتعالى مبدأ للكائنات . وهو يعلم ذاته من حيث هى مبدأ كذلك . فهو يدرك علل الكائنات التى تنتهى إليه من غير شك لعلمه بذاته التى هى مبدأ لها . وكل من يعلم علل الكائنات من حيث هى طبائع فهو يدرك أحوالها الجزئية من التلاقى والتباين والتركيب والتحلل . ويدرك الأحوال التى تحدث معها وبعدها وقبلها . ويعلم الأوقات اللازمة لحدوثها على وجه لايفوته شىء منها أصلا ، فلا بد إذن أن يحصل عندالبارى جل شأنه صورة العالم منذ الأزل . وتكون هذه الصورة حاضرة عنده لا تغيب عنه . وتكون منطبقة تمام الانطباق على العالم بأسره . كلياته الثابتة وجزئياته المتجددة الخاصة بوقت دون وقت ، وتكون هذه الصورة بعينها قابلة للانطباق على عالم غير هذا العالم لو كانت له نفس الظروف والأحوال ، فتكون كلية ، ومع ذلك فهى صورة للجزئى وعلم به ، وهذا لا يستتبع شيئا من المحالات فى ذاته . فسبحانه جل عن الجسمية والتغير ، ومع ذلك لايعزب عنه شىء ، وكيف يغيب عنه شىء ؟ وعنده مفاتح الغيب والشهادة .

هذا حاصل مايمكن أن يفهم من كلام ابن سينا فى العلم بالجزئيات . فإنه قد جعل العلم بها ناشئا عن الذات الواجبة . لاعن الأشياء نفسها ، وبذلك عصم الواجب عن أن يكون منفعلا عن الأشياء ولها تأثير فيه ، ونزهه عن الإمكانية والاستعداد اللازم لحصولها من حيث هى معلومة له بالفعل بعد أن لم تكن . وجعل إدراكها بصفات كلية لاتنطبق فى الخارج إلا على جزئى . ليكون إدرا كا عقلياً ليس محتاجا إلى آلة جسمية ، وجعل هذا الإدراك غير مقترن بالزمان لأن الزمان متغير ، وتغيره يؤدى إلى تغير الإدراك المقترن به ، وتغير الإدراك يؤدى إلى التغير فى الذات المدركة ، فبتجرده عن الزمان قد حل هذا الاشكال(١) .

---

(١) راجع الاشارات ج ٢ ص ٧٢ . والشفاء ج ٢ ص ٥١٠ والنجاة ص ٤٠٤ . والرسالة العرشية ص ٩ .

وإذن فابن سينا قد حرص فى مسألة العلم على أن يرضى الفلسفة بأن جعل الله عقلا مجرداً يعقل ذاته وهى معقولة له ، وحرص أيضا على أن يرضى الدين لجعله عالما بالغير مبينا أن ذلك لا يوجب كثرة فيه . وزاد على ذلك بأن جعله عالما بالجزئيات أيضا ليرضى الدين إرضاء تاما ، ولكن على وجه كلى لا ينافى ماثبت للواجب من خصائص فلسفية ، وجعل العلم بالغير سواء كان كليا أو جزئيا من مقتضيات هذه الخصائص ، وبذلك أثبت أن الدين والفلسفة فى مسألة العلم متلازمان . فالفلسفة قد اقتضت ماجاء به الدين من العلم بالذات والغير ، والدين قد قرر ماأثبتته الفلسفة . فوصل بالتوفيق إلى أعلى صوره. لأنه كان يكفيه فى التوفيق جدا أن يثبت أنه لاتعارض بين الدين والفلسفة . ويتركهما يعيشان متجاورين لامتلازمين كما فعل .

(ح)

ولكن إذا استطاع ابن سينا أن يرد العلم بالغير إلى العلم بالذات . وأن يرد العلم بالذات إلى الذات نفسها ، وأن يحافظ على الوحدة من لزوم التغير والجسمية والكثرة. فماذا فعل ببقية الصفات التى جاء بها القرآن . وعلى الأخص صفات المعانى الباقية .وهى الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ، هل ينكرها فيتناقض مع الدين أم يثبتها وهى فى الشاهد زائدة على الذات فى رأيه قطعا ، والزيادة تنافى خصائص الواجب التى ثبتت له من التجرد والبساطة ، فماذا فعل ابن سينا ؟

لقد أحال أولا أن تكون صفات المعانى وجودية زائدة على الذات كما يذهب إلى ذلك « الصفاتية » . وذلك لأنها إذا كانت زائدة على الذات . فإما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها . وكلا الفرضين محال . لأن كون وجودها من ذاتها يستلزم أن تكون واجبة الوجود بالذات ، وهذا يؤدى إلى التعدد فى الواجب وما مر يبطله . وكذلك كون وجودها من الغير . فإن ذلك الغير إما أن يكون الواجب أو غيره ، لا جائز أن يكون غيره . وإلا لكان الواجب محتاجا إلى غيره فى ثبوت شىء له . وهو باطل. ولا جائز أن يكون الواجب هو العلة فى وجودها . لأنه بهذا الوصف يكون فاعلا لها . وبوصف كونها صفات له يكون قابلا لها . فيكون الواجب قابلا وفاعلا . وكيف يصح ذلك وهو واحد من كل وجه ؟ والواحد البسيط لا يكون كذلك . لأنه يؤدى إلى نفى البساطة . فإنه لا يمكن أن يفعل من جهة ما يقبل . ولا أن يقبل من

جهة ما يفعل . فيكون فيه جهتان متميزتان ، وهذا ينافى البساطة ، وهذا مطرد فى كل شىء . فإن الجسم إذا كان محركا ومتحركا فلابد أن تكون جهة التحريك فيه مغايرة لجهة التحرك .

فإن قال قائل بعد ذلك إنها وجودية فقط وليست زائدة . فإن قوله يكون أيضا باطلا . لأنها على هذا الفرض تكون جزءاً من الذات ومقومة لها ، فتكون ذاته ملتئمة من أجزاء فيكون مركبا ، فمن أى ناحية سلكنا فالمحال موجود ، وإذن فماذا نفعل ؟ لقد اجتهد ابن سينا فى إثباتها للبارى كى يوافق الدين . واجتهد من ناحية أخرى أن يردها إلى العلم الذى لا ينافى البساطة ليرضى الفلسفة ، فالواجب :

حى . لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك ، والبارى جل وعلا دائم الفعل والإدراك . فهو أولى بأن يكون حيا . وإلى هنا قد أرضى الدين ، ولكنه كى يرضى الفلسفة يقول : ومحال أن تكون حياته كحياتنا . لأن الحياة فينا إنما تتم بقوتين . إحداهما تدرك والأخرى تفعل ، والتعدد فى ذات البارى مستحيل . وإذن فما هى حياته ؟ يقول ابن سينا : هى العلم والإدراك فقط ، وذلك لأن علمه فعلى وسبب فى صدور الكائنات عنه . فبالعلم وحده يتحقق الفعل والإدراك . وبهما يتم معنى الحياة . وواضح أن العلم لا ينافى البساطة . بل هو من مقتضياتها .

وهو مريد ، وذلك لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ النظام والخير فى الوجود . وعلمه بالذات على هذه الصورة يجعله عالما بفيضان الخير والنظام عنه . فيكون معلوما له ومشعوراً بصدوره عند وجوده . وهو لا يكره هذا الصدور . لأنه يعلم أن كماله فى فيضان الخير والنظام عنه . وكل معلوم الكون عن مُبدئه ـ أى فاعله ـ عند مَبدئه ـ أى صدوره ـ ويكون كمالا لفاعله يكون مراداً . ويكون فاعله مريداً ، وهذا ما يثبته الشرع . ثم يقول : ولكن هل معنى الإرادة فيه كالإرادة فينا ؟ . الجواب لا ، وذلك لأن الإرادة فينا تستلزم التركيب من مريد وإرادة ، ومن ناحية أخرى فالإرادة فينا تستلزم النقص . لأن الإنسان لا يريد شيئا إلا بقصد أن يستكمل به . والبارى لا يجوز عليه التركيب ، وليس له غرض يستكمل به . بل هو الغنى المطلق ، وكل من لا غرض له لا قصد له ولا إرادة بالمعنى المتعارف . وإذن فالمقصود من الصفة التى أثبتها الشرع

له ضرب من الإرادة العقلية (١) المحضة التي هي الشعور والرضا . أي العلم وعدم الكراهة . وعلى ذلك فالإرادة بهذا المعنى تعود إلى العلم ولا تغايره ، والعلم من مقتضيات الواجب وخصائصه ، وبذلك أرضى الفلسفة .

وهو قادر ، وذلك لأن القادر هو الذي يصدر عنه الفعل على وفق علمه وإرادته . وقد عرفنا أن الواجب عالم . وأن العلم بنظام الخير على وجه يعلم معه أنه أثر من آثار كماله هو الإرادة ، وأن الفعل الصادر عنه يكون على وفق ما يعلمه ويرضاه . فإذن هو قادر . وهذا ما أثبته الدين . ثم يقول : ولكن هل يصح أن تكون القدرة في الواجب كما هي في الشاهد ؟ . الجواب لا . وذلك لأن القدرة في الشاهد تستلزم للإيجاد أن يكون القادر عالما (٢) بالمقدور عليه . ومع ذلك لابد له من إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تكون نتيجة لهذا العلم ، وبهذه الإرادة المتجددة المنبعثة من القوة الشوقية تتحرك القوة المحركة ، فتحرك العصب والأعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجية . وتلك تحرك المادة . فتكون القدرة فينا إنما تتم بعد المبدأ المحرك وهو الإرادة الشوقية التي يحركها العلم . أو إذا شئت فقل الصورة العقلية للمقدور ، وهذا كله مستحيل في حق البارى تعالى وتقدس . وإذن فما معنى القدرة فيه ؟ يقول ابن سينا هي عبارة عن العلم بأن ذاته مبدأ لفيضان الوجود عنه على الصورة التي يوجد بها في الخارج . فإن هذا العلم يكفي في الإبراز ويحقق معنى القدرة ، وعلى ذلك فلا تعارض بين كونه قادراً وعالما . أو بعبارة أخرى لا تعارض بين الدين والفلسفة بإثبات هذه الصفة له .

وهو سميع وبصير (٣) . وذلك لأن السميع هو المدرك للمسموعات . والبصير هو المدرك للمبصرات . والله كذلك . وإذن فهو سميع وبصير كما وصف الدين . ولكن هل يصح أن يدرك المبصرات والمسموعات كما ندركها نحن بزمان ومتعلقة بآلة ؟ لاشك أنه يستحيل ذلك . وإذن فإدراكه لها هو عبارة عن علمه بها علما يليق به . أي على

(١) الرسالة العرشية ص ١٠ والنجاة ص ٤٠٨

(٢) الرسالة العرشية ص ١١ والنجاة ص ٤٠٨

(١) الرسالة العرشية ص ١١

الوجه الذى سبق أن ذكرناه فى بيان إدراكه للأشياء . وعلى ذلك فلا اختلاف فى المدلول بين العلم والسمع والبصر ، بل الأخيران يعودان إلى الأول . وإثبات العلم للواجب مما توجبه الفلسفة ، وإذن فلا تعارض بين الدين والفلسفة فى إثبات هاتين الصفتين أيضا .

وابن سينا يعلل الاختلاف فى أسماء العلم باختلاف الإضافات . فهو باعتبار علمه بالمسموعات سميع ، وبالمبصرات بصير . وببواطن الأمور شهيد ، وبالمعدودات محص . وبدقائق الأشياء مع حفظها ورعايتها لطيف ، وباعتبار علمه بالكل عالم الغيب والشهادة .

وهو متكلم كما جاء بذلك الشرع ، ولكن كلامه لا يمكن أن يعود إلى العبارات المزددة ، ولا إلى حديث النفس الذى يعبر عنه بألفاظ مختلفة . فإن صفات الله من البساطة والتجرد تتنافى مع ذلك تمام المنافاة . وإذن فيجب أن نفسر كلامه بأنه عبارة عن « فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، بوساطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب (١) » . وإذن فصفة الكلام تعود إلى صفة العلم التى توجبها لله الفلسفة . وإذن فلا تعارض فى إثباتها بهذا المعنى بين الفلسفة والدين .

وإلى هنا انتهى ابن سينا من بيان أن صفات المعانى ثابتة لله كما جاء بذلك الدين . مع بيان أنها تعود إلى صفة العلم لئلا تتعارض مع خصائص الواجب الفلسفية .

ولكن ماذا فعل فى بقية الصفات الأخرى التى جاءت بها الشريعة ؟ إن ابن سينا لم يجد صعوبة فى بيان أنها أيضا ليست أمرا زائدا على الذات حتى تتنافى مع البساطة . بل هى فى الواقع إما أن تعود إلى سلب . أو إلى إضافة . أو إلى مركب منهما ، وفى ذلك يقول : فواجب أن يعلم أن صفاته ترجع إلى سلب وإضافة ومركب منهما . وهى بهذا الوصف لا تخرم الوحدة ولا تنافى الوجوب . أما السلب فكما لقدم . فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولا . وإلى نفى السببية ونفى الأولية عنه ثانيا . وكالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه . لا قولا ولا فعلا . وأما الإضافة فككونه

---

(١) الرسالة العرشية ص ١٢ .

خالقا وبارئا ورازقا ومصورا إلى غير ذلك من صفات الأفعال . فجميعها فى نظر ابن سينا ترجع إلى إضافات . وكالوصف بأنه آخر ، فإن معناه أنه هو الذى ترجع إليه الموجودات فى سلسلتى الترقى والتنزل ، وفى سلوك السالكين . وأما المركب منهما . فكالأول . لأنه باعتبار ذاته لاتركيب فيه . ومع ذلك فهو منزه عن العلل . وباعتبار إضافته إلى الموجودات هو الذى تصدر عنه الأشياء ، وكوصفه بأنه جواد ، فإن معناه أنه يفيد الجود ، وهذه إضافة ، وأنه لا ينحو غرضا لذاته . وهذا سلب .

والواقع أن ابن سينا يرى أن صفات المعانى التى ردها إلى العلم هى مركبة من علم وإضافة . أوبعبارة أخرى من سلب وإضافة . قال فى النجاة(١) . « فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (إن) و (موجود) . ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة) ويقول فى الرسالة العرشية(٢) : (وهكذا تطلق عليه جميع الصفات بشرط ألا تتكثر ذاته ولا تنخرم وحدته ولا تتطرق إليه جميع العلل . فهو واجب الوجود ، وهو واحد لا علة له . وهو تام الوجود ولا يفوت منه كمال »

ماذا فعل ابن سينا بعد ذلك فى صفات الوجه واليدين ، إلى غير ذلك من الصفات التى توهم الجسمية ؟ الواقع أننى لم أجد لابن سينا فيما قرأت له كلاما يدور حول هذه الصفات . وأكبر الظن أن إهمال الكلام عنهما ـ إن صح ـ يكون أكبر دليل على إنكارها . فان من يقول بوحدة الواجب وبساطته ويؤكدهما كل هذا التأكيد . ويبذل فى سبيل إثباتهما كل هذا المجهود يكون بعيدا جدا عن توهم الجسمية عليه .

(د)

وابن سينا لا ينسى أن يفسر لنا القرآن على ضوء هذا الفهم لحقيقة الواجب .

---

(١) ص ٤١٠ (٢) ص ١٣ .

وقد آثرت أن أنقل إليك بعض صنيعه فى هذا لترى كيف حاول ابن سينا أن يحمل النصوص القرآنية ما آمن به من الأفكار الفلسفية ، فيقول مفسرا لسورة الإخلاص فى الرسالة الصمدية : « قل هو الله أحد » « هو » « الهو » المطلق هو الذى لا تتوقف ماهيته على غيره . لأن المتوقف على الغير مالم يعتبرالغير لم يعتبر . فلا يكون هو هو ، والذى هويته لذاته سواء اعتبر غيره أم لم يعتبر فهو هو : وعلى ذلك فباعتبار وصف (هو) الذى أطلق علىالله من نفسه يجب أن نجزم بأنه ليس ممكن الوجود . لتوقف الممكن على الغير . ولا أن هناك تغايرا بين ماهيته ووجوده ، لأن كل من كان كذلك فوجوده من غيره . لأن ماهيته قبل وجوده لا يمكن أن تكون سببا فى وجود نفسها . وإذا كان وجوده من غيره لم يكن هو هو ، وكذلك يجب أن لا يكون مركبا من أجزاء أصلا ، وإلا كان وجوده متوقفا عليها فلم يكن هو هو . وكذلك يجب أن يكون لاحد له ، أى غير مركب فى النفس من جنس وفصل حيث إنه لامقومات له . ولذلك حينما أراد الله أن يشرح هويته أتى بتعريف جامع لما يلزم ذاته من حيث هى ، ولما يلزمها باعتبار إضافتها إلى غيره حتى يكون تعريفا واضحا . ولم يأت بحد . إذ أنه لاحد له . فقال « الله » فان الإله المطلق هو الذى تنسب إليه جميع الكائنات — وهو إضافة — ولا ينسب إلى غيره — وهو سلب — . ثم بعد ذلك صرح بما تستلزمه الهوية المطلقة . وتكون دليلا عليه من نفى التركيب عنه . فقال « أحد » باطلاق . أى مبالغ فى الوحدانية . ولا تتحقق المبالغة إلا بالبساطة التامة . ثم قال « الله الصمد » فأراد أن يشرح (الإلهية) التى جعلت معرفا للهوية المطلقة . فقال : « الصمد » والصمد فى اللغة الذى لا جوف له ولا باطن ، فهو إذن مجرد عن الماهية . إذ كل من كان له ماهية فله باطن وهو ماهيته . والواجب فى الواقع (إنّ ووجود فقط) . وهذا يستلزم أبديته ، كما استلزمت هويته أزليته . وكذلك « الصمد » فى اللغة السيد . ومعناه هنا أنه سيدالكل أى مبدأ لصدور الكل عنه . فهو علة النظام والخير فى الوجود ، والمعنى الأول للصمد سلبى. والثانى إضافى . ومجموعهما يحقق معنى (الإلهية) . ولما كان الصمد معنى يستلزم أن يكون

الـكل عنه فقد نفى القرآن أن يتولد عنه مثله لقيام السؤال والظن بذلك فى هذا الموقف . فقال « لم يلد » . أى لم يتولد عنه مثله ، ثم أقام الدليل على ذلك بقوله « ولم يولد » أى لم يتولد عن غيره . فيـكون الدليل هكـذا . إنه لو تولد عنه مثله لشاركه فى شىء وتميز عنه بآخر . ولا يـكون التميز إلا بالمادة وعلائقها ، وكل ما كان ماديا أو له علاقة بالمادة فهو متولد عن غيره . وهو غير متولد عن غيره . والدليل على أنه غير متولد عن غيره ما ذكر فى أول السورة من أنه « هو » . أى هوية مطلقة . والمتولد عن غيره يتوقف عليه فلا يكون هوية مطلقة ، ويؤخذ من قوله « لم يولد) — فوق كونه دليلا — أن الله ليس له مساوق فى الوجود ، وذلك لأن كل من كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره على فرض أن يكون المساوق من نوعه لابد أن يكون وجوده ماديا . فيكون متولدا عن غيره . وأما إذا كان المساوق فى الماهية الجنسية فمعنى هذا أنه يصبح مركبا من جنس بمثابة الأم وفصل بمثابة الأب فيكون متولدا عن غيره . ثم يقول : وإذا كان واجب الوجوب واحدا من كل وجه . وليس له مشارك فى نوع أو جنس . وكان بريئا عن العدم والنقص . فهل يمـكن أن يكون له مكافىء فى الوجود ؟ الجواب لا . ولذلك قال الله « ولم يكن له كفوا أحد » وذلك بعد ما قدمنا واضح جدا . ثم يقول فى ختام تفسيره (أنظر إلى كمال حقائق هذه السورة . فإنه قد أشار أولا إلى الهوية المحضة التى لا اسم لها إلا أنه (هو) . ثم عقب بذكر الإلهية التى هى أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدها تعريفا كما بينا . ثم عقبه بلفظ « أحد » لفائدتين : الأولى أنه لما كان التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل إلى ذكر اللوازم البينة دل ذلك على أنه واحد فى ذاته من كل وجه ، الثانية أنه رتب الأحدية على الإلهية ولم يرتب الإلهية على الأحدية . فإن الإلهية عبارة عن استغنائه عن الكل واحتياج الـكل إليه ، وما كان كذلك كان واحدا مطلقا . وإلا لكان محتاجا إلى أجزائه . فإن الإلهية من حيث هى هى تقتضى الوحدة ، والوحدة لا تقتضى الإلهية ، ثم عقب ذلك بقوله « الله الصمد » فدل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية التى معناها وجوب الوجود والمبدئية لوجود كل ما عداه من الموجودات . ثم عقب بيان ذلك بأنه

لا يتولد عنه مثله . لأنه غير متولد عن غيره . وبين أنه وإن كان إلهـا لجميع الموجودات فياضا للوجود عليها فلا يجوز أن يفيض الوجود على مثله . كما لم يكن وجوده من فيض غيره . ثم عقب ذلك ببيان أنه ليس له فى الوجود مايساويه فى قوة الوجود) ثم يقول تعليقا على ذلك : (إن هذه السورة لدلالتها على جميع ما يتعلق بذات الله كانت كما ورد معادلة لثلث القرآن) .

وهكذا نجد ابن سينا فى شرحه لماهية الواجب قد حافظ تمـام المحافظة على صفات المحرك الأول . واجتهد قدر الطاقة أن يثبت الصفات التى جاء بها الدين أيضا على أساس ردها إلى الخصائص الفلسفية . وجعل القرآن نفسه ينطق بما فهم . وهل يوجد ما هو أدل من ذلك على عدم التعارض بين الدين والفلسفة فى هذه المشكلة .

الفصل الثانى

(مشكلة القـدم)

(١)

الناظر فى فلسفة ابن سينا الطبيعية يجده يكاد يكون أرسطيا محضا . فهو يقول ليس صحيحا ما قاله برمنيدس من أن الوجود واحد وساكن . بل الأجسام الطبيعية كثيرة ومتغيرة . وليس صحيحا هذا المذهب الذى يرد الأجسام إلى مبدأ واحد . لأن المبدأ الواحد غير كاف فى تفسير تغايرها وتغيرها . ثم يعنى كل العناية بأقوال أولئك الذين يذهبون إلى أن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ مع تناهيها ، فيقول فى مناقشتهم : إنكم تدعون أن الجسم الطبيعى له مواضع خاصة تنفصل عندها أجزاؤه وتتصل كمفاصل الحيوان ، وأن هذه الأجزاء التى تتركب منها الأجسام لا تقبل الانقسام أصلا (لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا) ، وأن الوسط منها يحجب الطرفين عن التماس ، والواقع أن هذه الأحكام متناقضة فيما بينها ، وذلك :

لأن هذا الجزء الوسط الذى يحجب الطرفين عن التماس . إما أن يلاقى الطرفين أولا يلاقيهما ، والفرض الأول باطل . لأنه لا يتصور تأليف الجسم من أجزائه إلا إذا تلاقت . وعلى ذلك ففرض الملاقاة متعين . وهذه الملاقاة من الطرفين للوسط إنما تتصور على وجهين . أن يلاقى أحد الطرفين من الوسط غير ما يلاقى الطرف الآخر . أو يلاقيه بالأسر وتتم المداخلة بينه وبينه ، فان كان الأول . وكان مايلاقى أحد الطرفين من الوسط غير ما يلاقى الآخر فالوسط منقسم قطعاً ، فكيف نقول إن أجزاءه ـ أى الجسم ـ لا تقبل الإنقسام ، مع أن الوسط ـ وهو جزؤه ـ قد انقسم ؟ وإن كان الثانى ـ وكانت الملاقات بالأسر . فلكى يتم التداخل بين أحد الطرفين والوسط لا بد أن ينفذ هذا الطرف فيه ـ أى فى الوسط ـ وتكون له ـ أى للطرف ـ أحوال ثلاثة : حال وهو مماس قبل أن ينفذ ، وحال أثناء النفوذ ، وحال بعد تمام الملاقاة والمداخلة . ولا شك أن الطرف فى هذه الأحوال الثلاثة يلاقى

من الوسط مقادير مختلفة ، ففي حالة المماسة قبل النفوذ يلاقى مقداراً أقل من حاله وهو نافذ قبل تمام الملاقاة . وفي حال النفوذ قبل تمام الملاقاة يلاقى مقداراً أقل عما يلاقيه بعد تمام الملاقاة والمداخلة . فيكون للوسط إذن مقادير مختلفة . فيكون منقسما . وهو جزء للجسم . فكيف نقول إن أجزاءه - أى الجسم - لا تقبل الانقسام أصلا . على أن هذا الاحتمال الأخير يلزمه محالات من وجوه أخرى ، فالمداخلة أو الملاقاة بالأسر تقتضى ألا تتميز الأجزاء بالوضع ، أى لا يمكن أن يشار إلى كل واحد منها على حدة إشارة حسية ، مع أن إمكان الإشارة الحسية ثابت لكل موجود . وتقتضى أيضا بطلان الترتيب . فلا يكون هناك طرفان ووسط . لأن الطرف الآخر سيداخل الوسط كما داخله الطرف الأول . والمذكور من مذهبهم أن هناك طرفين ووسطا . وتقتضى أيضاً ألا يزداد الحجم . مع أن المذهب يقول . إن هذه الأجسام تتركب منها . أى يزيد حجمها وينقص تبعا لزيادة الأجزاء ونقصها، فمن كل ناحية سرت فالمذهب متهافت . ولا يستطيع أن يقوم على رجليه أمام هذا النقض الواضح .

* ثم يأخذ ابن سينا في مهاجمة النظام ومن تابعه من المعتزلة فيما يلزم مذهبهم من أن الأجسام تتركب من أجزاء تتجزأ إلى غير نهاية قائلا لهم : إن معنى مذهبكم أن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية ، وادعاء هذا يقضى بأن الحركة غير ممكنة . إذ لو فرضنا متحركا ومسافة . وكانت المسافة مكونة من أجزاء غير متناهية لا تتجزأ لما أمكنه - أى المتحرك - أن يقطعها في أزمان متناهية ، فتكون حركة قطعها في الزمن المتناهى مستحيلة مع أنها واقعة ومشاهدة . فلا بد أن تكون المسافة إذن متناهية الأجزاء . وإذا كانت المسافة متناهية الأجزاء علمنا أن الأجسام متناهية الأجزاء (١) . على أن ابن سينا لم يقتصر على هذا البرهان بل قدم برهانا آخر (٢) على ما يقول . فخاطبهم بقوله : إنه يلزمكم أن الجسم مركب من أجزاء غير متناهية ، ومعنى هذا أن في الجسم كثرة موجودة بالفعل ، والكثرة الموجودة بالفعل تستلزم أن يكون الواحد بالفعل موجودا فيها ، وإذا كان الواحد موجودا بالفعل

---

(١) النجاة ص ١٦٨ (٢) الاشارات ج ١ ص ٥ والنجاة ص ١٦٨ .

كان غير متجزىء قطعا ، وعلى ذلك فلو أخذنا عدداً متناهيا من هذه الأجزاء الموجودة بالفعل . والتى لاتقبل التجزؤ . والتى هى كائنة ضمن هذه الكثرة الموجودة فى الجسم .لأمكن أن تركب . وفى هذه الحالة لا يخلو . إما أن يزيد حجمها على حجم الواحد ، أو لا يزيد .

والفرض الثانى باطل ، لأنه لو لم يزد فى هذه الحالة لما أمكنت الزيادة أصلا وإن كانت الأجزاء غير متناهية . وإذا لم تمكن الزيادة لم يمكن تركيب الجسم . والواقع أنه مركب ، فلم يبق إلا الاحتمال الأول وهو زيادة الحجم . وفى هذه الحالة يمكننا أن نضيف بعض الأجزاء إلى بعض فى الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف منها طويلا عريضا عميقا ، فيكون جسما بهذه الأجزاء المتناهية ، وإذن فإمكان وجود جسم من أجزاء متناهية بالفعل حق . وحينئذ فلايجب أن يكون كل جسم مركباً من أجزاء غير متناهية كما يلزم دعواكم ، بل يجب أن يكون كل جسم مركبا من أجزاء متناهية كما أدى إلى ذلك الدليل السابق .

ثم يقول ابن سينا بعد ذلك : والآن وقد أوجب النظر العقلى استحالة كون الجسم (١) ذا مفاصل ومؤلفا من أجزاء لاتتجزأ . — سواء كانت متناهية .كالمذهب الأول . أو غير متناهية . كما يلزم النظام وأتباعه . — فلم يبق للعقل إلا أن يحكم باتصاله كما يحكم الحس بذلك . فهو ليس منفصلا فى حقيقته . وإنما هو قابل للانفصال ، بل وللانفصال إلى أجزاء غير متناهية ولو بحسب القسمة الفرضية ، ثم ينتقل ابن سينا من ذلك إلى إثبات الهيولى للجسم فيقول :

(١) يجب أن نلاحظ أن الجسم الذى هو موضوع الخلاف بين ابن سينا وغيره فى الاتصال والانفصال إنما هو الجسم المفرد الذى حدده ابن سينا فى رسالته « الجوهر النفيس » بأنه الذى لا يمكن تحليله فى الوهم ولا فى العقل إلا إلى أجسام متشابهة الصور النوعية كالماء ، وأما الجسم المركب وهو المؤلف من هذه الأجسام المفردة — سواء كانت متشابهة الصور كالسرير أو مختلفتها كبدن الانسان — فابن سينا ينص فى النجاة (ص ١٦٥) على أنها ذات أجزاء موجودة بالفعل ومتناهية ، وهذه الأجزاء هي تلك الأجسام المفردة التى تركبت منها . كما يجب أن نلاحظ أيضا أن الخلاف بين ابن سينا وغيره من المتكلمين فى اتصال الجسم وانفصاله

هذا الاتصال القابل للانفصال لا يمكن أن يكون قبول الانفصال أو بعبارة أخرى إمكانه قائما به من حيث هو اتصال . لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول . والمشاهد أن الاتصال لا يبقى مع الانفصال ، بل يجب أن يكون هناك فى الجسم شىء آخر يكون قابلا للانفصال . أو بعبارة أخرى يكون الانفصال موجوداً فيه بالقوة وقت الاتصال ، كما أن الاتصال يكون فيه كذلك بالقوة وقت الانفصال . ويكون فى نفسه لا متصلا ولا منفصلا حتى يقبل الضدين المتعاقبين عليه . ويكون موضوعا للتغير . وهذا الشىء الكائن بهذه الأوصاف هو ما نسميه « بالهيولى » ، كما أن الامتداد الحاصل بينها . أو إن شئت فقل الاتصال ، هو المسمى بالصورة الجسمية . وباتحاد الهيولى والصورة الجسمية يتكون الجسم ويتألف . وهو المطلوب (١) .

وابن سينا يذهب إلى استحالة أن توجد المادة بدون الصورة الجسمية وبالعكس فالمادة والصورة الجسمية فى نظره متلازمان . وإن كانت الصورة الجسمية فى الأفلاك شخصية لا تتبدل . لأن مادتها لا تقبل الخرق والالتئام . أما فى المادة العنصرية فلقبولها الخرق والالتئام نجد أن صورتها الشخصية متبدلة عليها ومتعاقبة . فهى لاتخلو من مطلق صورة جسمية وإن لم يجب أن تكون صورة بعينها كما فى الأجسام الفلكية .

ويقول ابن سينا أيضا : إن الجسم يشتمل على نوع آخر من الصور . هى الصورة النوعية المختلفة فى الأجسام . والتى يمكن الاستدلال عليها بالآثار المختلفة المترتبة على الأجسام المشاهدة . فإننا لو نظرنا إلى الأجسام الموجودة فى الخارج لوجدناها مختلفة اللوازم . (٢) فبعضها كما فى الفلكية . لايقبل الانفكاك ولا الالتئام أصلا ، وبعضها يقبلها بمشقة وعسر كما فى الأشياء الصلبة ، وبعضها يقبلها

= ليس فى نظر الحس ، فالجميع متفق على أن الحس يحكم بالاتصال . وإنما الخلاف فى حكم العقل وحقيقة الموجود فى الواقع ، هل الجسم كقطيع الغنم الذى يبدو للعين من بعيد متصلا وهو منفصل . أم أنه متصل فى الواقع . وحكم العقل والحس فى ذلك متطابقان وصحيحان . هذا هو موضع الخلاف .

(١) النجاة ص ٣٢٩ . والإشارات ج ١ ص ١٥ .

(٢) الاشارات ج ١ ص ٤٣

بسهولة ويسر .كما فى الأشياء الرطبة . وهذه اللوازم المختلفة لابد أن يكون لها علة . وعلتها ليست هى الصورة الجسمية لاتفاقها فى سائر الأجسام . وليست هى الهيولى لأنها قابلة فكيف تكون فاعلة ؟ وإذن فهى شىء آخر يكون مقارنا لها ومتعلقا بالهيولى . لأنه يقتضى الأشياء التى تنفعل بها ـ أى الهيولى ـ . ولا يكون عرضا . لأن الهيولى ليست موضوعا ـ أى محلا يقوم ما حل فيه ـ بل يجب أن يكون صورة ، وأن تكون مختلفة لتصبح علة للآثار المختلفة ، فالجسم إذن مركب من هيولى هى القابل ، ومن صورة جسمية هى الامتداد الموجود بين جهاتها ، ومن صورة نوعية هى مصدر الخصائص المترتبة عليها . وهذه الصورة النوعية لكى توجد فى المادة لابد لها من حركة تكون سببا فى توارد استعدادات على هذه المادة لتكون مهيأة لقبول هذه الصورة . وعلى ذلك فالأركان الطبيعية عند ابن سينا هى المادة والصورة والحركة . وهو ما نشاهده عند أرسطو تماما .

والغريب أن ابن سينا يذهب إلى قدم المادة والصورة والحركة . ويقيم على ذلك أدلة لاتفترق عن أدلة أرسطو فى جوهرها . فهو يقول فى البرهنة على قدم المادة : الحادث قبل وجوده غير ممتنع (١) . وإلا لما وجد ، بل هو ممكن . وكل ممكن فله إمكان ، وهذا الإمكان مخالف لقدرة الفاعل عليه بدليل تعليل القدرة به . فيقال هو مقدور لأنه ممكن . والشىء لا يصح أن يعلل بنفسه . وإلا كان التعليل لغوا . فهو إذن ـ أى الإمكان ـ شىء مخالف لقدرة الفاعل . ولا يصح أن يكون معنى عدميا . وإلا لما سبق (٢) وجوده . بل هو معنى موجود . ووجوده غير قائم بنفسه : لأنه صفة للشىء بالنسبة إلى وجوده فيكون إضافيا . وإذا كان موجودا وإضافيا فهو قائم بغيره . وذلك الغير يكون موضوعا له وقابلا الوجود بالفعل ، والموضوع الذى يشتمل على قوة الوجود ، أو اذا شئت فقل على إمكانه ويكون قابلا للوجود بالفعل هو ما نسميه بالمادة أو الهيولى . وعلى ذلك فلو كانت المادة حادثة بعد أن لم تكن لقامت بموضوع . وهذا الموضوع هو المادة أو الهيولى . ومعنى هذا أن

---

(١) الإشارات جـ ١ ص ٢٢٦

(٢) الشفاء جـ ١ ص ١١٠ والنجاة ص ٣٥٧ :

المادة تكون موجودة قبل وجودها . وهو باطل فى نفسه من ناحية ، ومن ناحية أخرى منتج للمطلوب . لأن المادة التى تسبق المادة إما أن تكون قديمة فيثبت المدعى . أو حادثة فيلزم التسلسل وهو باطل . فروح الدليل فى الواقع قائمة على أن المادة لو كانت حادثة لكانت محتاجة إلى مادة قبلها تقومها ويتسلسل . وهو دليل أرسطو بعينه على ما سبق (١) .

وإذا كانت المادة قديمة كانت الصورة كذلك لملازمتها إياها . سواء بشخصها كما فى الفلكيات . أو بنوعها كما فى العنصريات .

وكذلك نجد ابن سينا يقيم دليلا على قدم الحركة . فهو يقول ما يمكن أن يستخلص(٢) منه أن الأدلة على قدم الحركة إما أن تكون باعتبار المحرك والمتحرك أو باعتبار الزمان ، فيقول . فى الطريق الأول :

الحركة قبل وجودها ممكنة الوجود . فيكون وجودها بالإمكان قائما بقابل لأن يكون متحركا بالفعل . وهى تستلزم أيضا فاعلا للحركة يخرجها فى القابل من القوة إلى الفعل . فالحركة إذن تستلزم قبل وجودها فاعلا لها وقابلا منفعلا بها . فالفاعل والقابل لا يخلو الأمر . إما أن يكون قديمين أو حادثين أو أحدهما قديما والآخر حادثا . ولا يمكن أن تكون فروض غيرّ ذلك : فإن كانا قديمين وفى طبيعة أحدهما أن يحرك . وفى طبيعة الآخر أن يتحرك . من غير توقف على أمر . من جهة الفاعل . أو من جهة القابل . أو من كليهما . كانت الحركة قديمة لا شك لوجود فاعلها وقابلها من غير مانع فى الأزل ، وأما إذا كانا قديمين وقد توقفت الحركة على أمر من جهة الفاعل كإرادة حادثة موجبة للفعل أو آلة أو زمان . أو من جهة القابل كاستعداد مثلا للحركة لم يكن . أو من جهتيهما معا . كوصول أحدهما إلى الآخر حتى يتم التحريك والتحرك . فإن هذه الحركة لا يتصور عقلا أن تكون حادثة وموجودة إلا إذا وجد هذا الأمر ، ولكن حدوث هذا الأمر الذى يكون وجود الحركة متوقفاً عليه

---

(١) الفصل الثالث من الباب الأول ص ٦٣ من هذا البحث .

(٢) الشفاء ج ١ ص ١١٠ . وما بعدها . والنجاة ص ٤١٢ .

لابد أن يكون بحركة . وتكون هذه الحركة سابقة على ما فرض أول حركة وهى الحركة الحادثه فى ادعائنا بعد إن لم تكن حركة أصلا . وهذا خلف .

هذا إذا كانا قديمين أما إذا كانا حادثين فليس من شك فى أن حدوثهما ـ لكى تصح الحركة المفروضة أول حركة منهما ـ إنما يكون بحركة سابقة قطعا على ما فرض أول حركة . لأن الحركة المفروضة لا تكون قبل حدوث المحرك والمتحرك بحركة سابقة عليها . فلا تكون أول حركة . هذا خلف .

هذا إذا كانا حادثين . وأما إذا كان أحدهما حادثا وليكن الفاعل مثلا فإن حدوثه لكى يكون فاعلا للتحريك بعد وجوده إنما يكون بعلة ذات حركة . فلم تكن الحركة المفروض أنها أول حركة بأول حركة . وهو خلف .

وإذا كان القابل للحركة هو الحادث فذلك يستلزم ـ فوق الحركة اللازمة لحدوثه . والتى تكون سابقة على ما فرض أول حركة . وهو خلف ـ أن يكون هناك قابل للحركة قبله . فيكون القابل(١) موجوداً قبل أن يحدث ، وهو خلف أيضا . فلم يبق إلا أن الحركة قديمة أو يلزم الخلف . لكن الخلف باطل ، فإذن هى قديمة . وهو المطلوب .

ومقارنة يسيرة لهذا الدليل بدليل أرسطو كافية لإدراك وجه الشبه بينهما .

فاذا تركنا هذا الدليل الذى يدل على قدم الحركة باعتبار المحرك والمتحرك إلى الدليل الذى يدل على قدمها من ناحية الزمان فأننا نجد ابن سينا يقرره قائلا : إن كل حادث لابد أن يكون مسبوقا بالزمان(٢) . وذلك لأن الحادث قبل حدوثه معدوم وبعد حدوثه موجود ، وإذن فللحادث ـ قبل ـ يكون فيه معدوما و ـ بعد ـ يكون فيه موجوداً . وهذا القبل ليس هو العدم . فأن العدم كما يكون قبل الوجود قد يكون بعده ـ وقبل لا تكون بعد ـ وليس الفاعل . لأن

---

(١) الإشارات ج ١ ص ٢٢١

(٢) النجاة ص ٤١٥

الفاعل قد يكون ـ قبل ومع بعد ـ بل هو شيء آخر موجود ، وإلا لو كان معدوما (لما كان للحادث قَبْلٌ موجود يكون فيه معدوما(١)) » .

وهذا الشيء الآخر ـ أعني القبل الموجود ـ لا يبقى . بل يتصرم بعدتجدد البعدية . فيكون هناك شيء قدكان موجوداً ومضى . وهذا الشيء الماضي إما أن يكون نفس الزمان . أو عارضا للزمان . فالزمان سابق للحادث على كل حال . وإذا كان الزمان سابقا على كل حادث فيجب أن يكون قديما . إذ لو كان حادثا لكان مسبوقا بالزمان . فيكون الزمان قد سبق بالزمان وهو خلف . وإذا كان الزمان مقدار الحركة (٢) . وهو قديم . فيجب أن تكون الحركة قديمة . وهو المطلوب .

وملاحظة يسيرة لما سبق كافية لأن نتبين كيف أن تلميذ أرسطو قد اقتضاه بحثه الطبيعي إلى القول بقدم المادة والصورة والحركة مع التفريق بين عالم السماء والأرض من ناحية أن الأول قديم بمادته وصورته الجسمية المشخصة ، والثاني قديم بمادته ومطلق صورة جسمية . وإذا كان البحث الطبيعي قد أوصل إلى ذلك ، والإسلام . ـ من ناحية أخرى ـ قد أكد بمختلف العبارات أن الله خالق وصانع ومبدع وفعال لجميع مافي العالم . فكيف يتلاقى القدم الذي أملاه البحث الفلسفي مع الخلق الذي جاء به الوحي المقدس . وللعقل تقديره . وللوحي تقديسه . هذه هي المشكلة التي واجهت ابن سينا فكيف أرضى الدين وما جاء به من خلق . وأرسطو وما صرح به من قدم ؟ أو بعبارة أخرى ماهو الحل الذي لجأ إليه ليتخلص من هذه المشكلة ؟

(ب)

يقول ابن سينا إنه يحسن ـ لكي نصل إلى حل في هذه المشكلة ـ أن نستعرض آراء الفرق المختلفة في هذه الأجسام المحسوسة ، وهل يمكن أن تكون واجبة بالذات . سواء كانت كلها أو عنصرها ، أو ليست واجبة بل ممكنة ، ثم نتساءل بعد ذلك عن علتها إن ثبت إمكانها . وكيفية صدورها عن العلة . لنرى هل يمكن أن تكون مخلوقة وقديمة ، فيقول مستعرضا .

---

(١) الإشارات ج ١ ص ١٢١ (٢) النجاة ص ٣٥٥

إن بعض الناس ـ وهو يقصد ديمقريطس ـ يرون أن الأجسام المحسوسة مؤلفة من جواهر فردة متفقة بالنوع وواجبة بالذات . وإنما ينشأ عن تلاقيها تشكل الأجسام، وهو وحده الحادث .

وكذلك يرى أصحاب الخليط. إلا أنهم يرون أن الجواهر الفردة مختلفة بالنوع . فالرأيان صريحان فى أن عنصر الأجسام وهو الجواهر الفردة واجبة بالذات ، وإنما الحادث صورة الأجسام فقط . وهذان الرأيان ـ فضلا عن أنهما بعيدان عن تصوير الواقع فى تركيب الأجسام ـ هما باطلان أيضا من ناحيـــة أنه لايمكن أن تكون هذه الجواهر واجبة بالذات . لأنها متعددة . وواجب الوجود واحد لاتعدد فيه .

ثم يقول : وبعض الذين ذهبوا إلى تركب الأجسام من الهيولى والصورة قد ذهب إلى أن الهيولى واجبة بالذات ، وهذا باطل أيضا . لأن الهيولى قابل ومشتملة على الإمكان. وواجب الوجود يجب أن يكون فعلا محضا. ولا إمكان فيه أصلا ، وإذن فمن يقول بأن هذه الأجسام المحسوسة فيها جزء واجب بالذات وهو عنصرها ـ أيا كان هذا العنصر فى نظره ـ وجزء حادث وهو شكلها وصورتها مخطىء لاشك . لأن لوازم الواجب غير متوفرة فى هذا العنصر ، على أى فرض كان ، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم قطعا .

وإذا كان هذا الرأى باطلا فرأى من يقول إن هذه الأجسام بأسرها واجبة بالذات أشد بطلانا ، فان الواجب واحد من كل وجه ، والأجسام ـ من حيث هى كل وجميع ـ تقبل الانقسام من كل وجه ، فكيف تكون واجبة ؟ وإذا انتفى أنها واجبة بالذات ـ سواء كانت بعنصرها فقط أو بعنصرها وصورتها ـ فلا بد أن تكون ممكنة (١) .

وإذا كانت ممكنة . أى متساوية الطرفين ـ أعنى الوجود والعدم ـ فلا بد لها من علة حتى يتغلب جانب الوجود ويترجح ، وهذه العلة لايجوز أن تكون ممكنة إلى غير نهاية ، وإلا لزم التسلسل . بل يجب أن تكون واجبة . ولا يمكن أن تكون مع وجوبها متعددة . على ماذهب إلى ذلك بعض فلاسفة الفرس حيث جعلوا إلها أو علة

---

(١) الإشارات ج ١ ص ٢٣٧

للخير ، وإلها أو علة للشر . لأن واجب الوجود لايقبل التعدد ، وإذن فهذه العلة يجب أن تكون واجبة بالذات . وواحدة . ومبدأ لسائر الموجودات ، وهى الله تعالى .

العالم بأسره ممكن . والله علة وجوده ، فكيف صدر عنه ؟ هل كان الله ولاشيء معه . ثم جد العالم وابتدأ بعد ذلك من الله بإرادة منه ، أم أن الله كان فكان العالم معه منذ الأزل . لأنه مستكمل الفاعلية ، والعالم مستكمل القابلية ، فيجب أن يكون قديما ؟ هذان هما الفرضان اللذان يحسن أن نقف عندهما للمناقشة . فإلى الفرض الأول ذهب المتكلمون ، وإلى الثانى ذهب جمهور الحكماء ، وأنا ـ أى ابن سينا ـ أقول برأيهم :

والمتكلمون لايرسلون قولهم إرسالا ، بل يقدمون دليلا على مايدعون ، فيحسن بنا أن نستمع لهم ، ثم نناقشهم . فهم يقولون : لو كان العالم قديما لكان كل حادث يفرض موجودا يكون مسبوقا بحادث وهكذا إلى غير نهاية ، فيلزم من ذلك أن نقول بحوادث لانهاية لها فى الوجود ، والقول بحوادث لانهاية لهاباطل . لأن كل حادث منها فهو موجود ، فتكون جميعها موجودة ، ويكون لها كلية حاصرة لأفرادها ومنحصرة فى الوجود . والانحصار فى شيء يتنافى مع كونه غير متناه ، فإن قلت إن الحوادث متعاقبة فليست منحصرة من حيث هى كلية . قلنا إن لم تكن منحصرة فهى فى حكم المنحصرة ، إذ قد وجد كل فرد من أفرادها .

ومما يدل أيضا على بطلان القول بحوادث لانهاية لها أنه لايمكن على هذا الفرض أن يوجد حادث بعد ذلك . لتوقفه على مالا نهاية له من الحوادث التى قبله ، وكيف تنقضى وهى أمور مترتبة غير متناهية .

ومما يدل أيضا على هذا البطلان أن العقل يحكم بزيادة عدد الحركات كلما جد حادث لم يكن ، فاذا قلنا بحوادث لانهاية لها فكيف تقبل الزيادة حينئذ ؟ وغير المتناهى لايزيد كما أنه لاينقص . فالقول بحوادث لانهاية لها باطل لاستحالة مايترتب عليه . فالقول بالقدم المستلزم له باطل أيضا ، فالعالم حادث لاشك .

فإذا سألتهم بعد ذلك قائلا : إذا حدث العالم فلابد أن يكون ذلك فى وقت معين ، فماوجه اختصاصه بالإيجاد فيه دون سائر الأوقات ؟ وهنا تجدهم ـ أى المتكلمين ـ

مختلفين فى الإجابة . فقدماء المعتزلة يقولون إن اختصاص الوقت المعين بالإيجاد فيه إنما يعود إلى الوقت نفسه ، وذلك لما فيه من مصلحة للعالم ترجح الإيجاد فيه على غيره . والكعبى منهم يقول . إن اختصاص الإيجاد بهذا الوقت المعين إنما يعود إلى الوقت لا لشىء يرجحه ، بل لشىء يوجبه ، وهو عدم وجود وقت قبله لانعدام العالم حينئذ . وحيث لا عالم فلا وقت . أما الأشاعرة فقد أنكروا السؤال رأسا وقالوا إنه لا داعى لتخصص بهذا الوقت غير إرادة الفاعل . فالأوقات جميعا متساوية بالنسبة لقدرته ، والإرادة تخصص أحد هذه الأوقات المتساوية لأنها صفة من وظيفتها التخصيص ، وذلك غير مستحيل . بل هو واقع ومشاهد ، كما فى العطشان الذى يجد إناءين مترعين بالماء ومتساويين فى جميع الميزات ، فإن إرادته فى هذه الحالة تخصص أحد الإناءين بالتناول ، ولا يسأل فى هذه الحالة لم خصصت الإرادة أحدهما دون غيره ، لأن مهمتها أن تخصص . وعلى ذلك فلا إشكال فى القول بالحدوث أصلا ، بل الإشكال فى القول بالقدم .

وبعد أن يعرض ابن سينا رأى المتكلمين هذا العرض يأخذ فى مناقشتهم قائلا : وجود حوادث لانهاية لها مستحيل فى نظركم ، لأنها إذا وجدت تكون منحصرة فى الوجود . والغير المتناهى لا ينحصر فى شىء ، ولأن الحادث اليومى الأخير لا يوجد إلا إذا انقضت الحوادث التى قبله . وهى مترتبة وغير متناهية فلا تقبل الانقضاء ، وعلى ذلك فلا يوجد . وأيضا فإن الحادث اليومى إذا حدث تزداد عدد الحركات حركة وهى التى حدث بها ، فاذا كانت الحوادث الماضية غير متناهية فكيف تقبل الزيادة ، وغير المتناهى لا يقبل الزيادة كما لا يقبل النقص ؟ ونحن نقول لكم : إنكم قد توصلتم فى الحجة الأولى(١) إلى كون غير المتناهى يلزم أن يكون موجودا ومنحصرا فى الوجود بقولكم : أن كل واحد من الحوادث موجود . فيكون الكل موجودا . وهذا انتقال غير سليم . إذ ليس كل ما يصح الحكم به على الواحد يصح الحكم به على الكل ، وأكبر شاهد على ذلك أن مقدورات الله عندكم لا يمكن

(١) الإشارات ج ١ ص ٢٤٠

أن تدخل فى الوجود كلها دفعة واحدة لأنها غير متناهية ، مع أنكم تحكمون على كل مقدور منها بأنه يصح أن يدخل فى الوجود ، فلو كان الحكم على الواحد يصحح الحكم على الكل لوجب إمكان أن تدخل هذه المقدورات مجتمعة فى الوجود .

وأما قولكم فى الحجة الثانية إن الحادث يكون متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وهو باطل ، فما معنى التوقف فى نظركم ؟ هل تريدون أن تقولوا إن معناه أن الحوادث تكون موجودة ثم تبدأ فى التقضى والانتهاء ، ولا يمكن أن يوجد الحادث اليومى إلا بعد انقضائها ، وهى لا تنقضى لكونها غير متناهية ؟ إن قلتم ذلك كان وجود الحادث اليومى على هذه الصورة مستحيلا حقا ، ولكن ذلك لم نقله ، وإن قلتم إننا نريد أن نقول إن الحادث لا يوجد إلا إذا كان قبله حادث قد عدم ، وهكذا إلى غير نهاية . فإننا نقول لكم : ولماذا يكون هذا محالا ؟ ولا دليل على استحالته .

وأما الحجة الثالثة فهى واهية أيضا ، لأن غير المتناهى لا يزيد حقا إذا كان موجودا . أما إذا كان معدوما فإنه يقبل الزياده والنقص . بدليل أن معلومات الله وهى غير متناهية تزيد على مقدوراته عندكم وهى غير متناهية أيضا . هذا فى الزيادة . وأما فى النقص . فأمامكم الحوادث اليومية . أليس كلما حدث حادث نقصت جملة الحوادث التى توصف بأنها مستقبلة وهى غير متناهية . وإذن فقد قبل غير المتناهى النقص كما قبل الزيادة . وإذن فالقول بحوادث لا نهاية لها ليس محالا ، فلا يستلزم استحالة القول بالقدم . فالدليل غير منتج ، وليس عند العقل ما يجعله يحكم بأن العالم يجب أن يكون حادثا .

على أن ما ذكرتموه من اختصاص الخلق بوقت معين ـ سواء كان تعينه لأنه لا يمكن غيره . أو لأنه هو وغيره سواء وإنما خصصته الإرادة التى من شأنها أن تخصص ـ يستلزم القول بحوادث لا نهاية لها (١) . وذلك لأن هذا الوقت يكون حادثا ، وقد سبق أن كل حادث يجب أن يكون مسبوقا بوقت وزمان ، وهذا الوقت السابق عليه يكون حادثا أيضا ، إذ لا فرق بين وقت ووقت إلى غير نهاية . فلو كان القول بحوادث لا نهاية لها يبطل القول بالقدم لأبطل القول بالحدوث أيضا لأنه يلزمه .

ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلا . ولكن هل يمكن أن يكون العالم حادثا

(١) النجاة ص ٤٢١ .

بغض النظر عن الدليل الذى قدموه على وجوب القول بحدوثه ؟ وهنا لا يتردد ابن سينا فى القول باستحالة ذلك قائلا : إن القول بالحدوث يقتضى التغير فى البارى والتغير فى حقه باطل . ويقتضى أيضا التسلسل فى الأمور المترتبة المجتمعة ، وهو باطل أيضا . وما أدى إلى الباطل فهو باطل كذلك . ثم يبين ذلك بقوله : لو لم يكن العالم ثم كان فى وقت معين . فما المانع من وجوده قبل ذلك الوقت ، هل يمكن أن يعود المانع إلى العالم ؟ وذلك بأن يكون وجوده فى الوقت الذى حدث فيه أولى به من وقت قبله أو أولى بفاعله ، ثم يجيب على ذلك بقوله : إن هذا غير جائز ، لأن العالم قبل وجوده يكون عدما صرفا ، والعدم الصرف لا يتميز له حال يكون . أولى به أو بفاعله أن يحدث فيه ، وإذن فلا بد أن يعود المانع إلى الفاعل نفسه ، وذلك بأن يكون غير مستكمل الفاعلية قبل ذلك ، ثم استكملها وقت الإيجاد ، والاستكمال لا يتصور إلا بحدوث أمر لم يكن ، وهذا الأمر - سواء حدث فى ذات البارى كإرادة متجددة .أوفى غيره كزوال مانع . أو وجود آلة . أوحضور مصلحة . أومجىء وقت . إلى غير ذلك من الأشياء التى تجعل الفاعل يستكمل الفاعلية - يستلزم قطعا أن يتجدد شىء فى ذات الفاعل ، فالإرادة مثلا يجب أن تسبق بشوق أوميل ، وإلا كان اختيارها لذلك الوقت دون سواه غير متصور . وزوال المانع أو وجود الآلة يقتضى أن يكون قد جد أمر تسبب عنه ذلك ، وتجدد هذا الأمر إنما يكون من الواجب ، وفعله يقتضى تجدد شىء فيه ، وليس من شك أن تجدد شىء للبارى لم يكن له يقتضى تغيره ، ويقتضى أيضا أن البارى كان له هذا الشىء قبل حدوثه بالإمكان ، وهذا ينافى أنه واجب الوجود من كل وجه .

وأيضا فهذا الحادث لم حدث الآن ولم يحدث قبل الآن . ألحدوث أمر . أم من غير حدوث أمر ؟ والفرض الثانى باطل ، وإلا لكان أزليا . لاستكمال علته الفاعلية فى الأزل . فهو لحدوث أمر قطعا ، وهذا الأمر حادث أيضا ، وإلا لو كان قديما لأوجب قدم الحادث الذى بعده ، وهذا يكمل الفاعل فى الأزل . فيكون العالم قديما . وحدوثه يقتضى أمراً يكون حادثا أيضا . وهكذا حتى يصل بنا الأمر إلى التسلسل ، وهو تسلسل فى الأمور المترتبة المجتمعة . لأن الحوادث كلها علل ومعلولات مترتبة ، ويجب وجودها مجتمعة ، فإن ادعى المتكلمون أن الحادث

الذى قبله معد لا علة أنكرنا عليهم ذلك . وعلى هذا فالقول بالحدوث يؤدى قطعا إلى التغير والإمكانية فى البارى ، وهذا ينافى أنه واجب من كل وجه ، ويؤدى إلى التسلسل الباطل بحكم العقل ، فلا يمكن إذن أن يكون العالم حادثا . وإذا كان موجوداً وغير حادث فلا بد أن يكون قديما قد صدر عن الله صدور المعلول عن العلة ، ويمكن أن نلخص دليل ابن سينا على القدم فى كلمات وهى أن البارى متشابه الأحوال - أى ثابت - ويستحيل عليه التغير المنافى لما ثبت له من خصائص ، وعلى ذلك فإما أن يقتضى وجود العـــالم فى كل حال . فيكون العالم موجودا أزلا بل وأبداً أيضا ، وإما ألا يقتضى وجوده . فيكون العالم معدوما ، ولـكن العالم موجود بالمشاهدة . فهو إذن قديم لقدم علته وتمامها فى الأزل ، وهو الواجب جل ذكره . وتعالت صفاته عن سمات الموجودات الحادثة من تغير وإمكان .

وهكذا استطاع ابن سينا أخيرا أن يصل إلى أن القول بالقدم يحقق لله الـكمال بخلاف الحدوث الذى يجلب عليه التغير والإمكان . وهما دليل النقص والفساد .

ثم يقول ابن سينا : ولـكن المتكلمين لم يتركوا اللجاج والمعاندة . فلجأوا إلى اللغة يستعينون بها ، وأخيرا قالوا إن الفاعل هو الذى يفعل بقصد واختيار ، وقولك بالقدم ينفى الاختيار عن الله . فلا يكون فاعلا ، والقرآن ينص على أنه فاعل وخالق . وإذن فالقول بالقدم يتعارض مع مايقرره ويصرح به ، ومن ناحية ثانية فان الفعل لا يمكن أن يكون فعلا إلا إذا كان محدثا . لأن الحدوث هو علة احتياجه إلى الفاعل فى وجوده ، ومتى لم يكن محتاجا إلى الفاعل فى وجوده لم يكن مفعولا له . فالمفعولية والحدوث متلازمان ، فالقول بالقدم كما يتعارض مع كون الله فاعلا يتعارض مع كون العالم مفعولا . فما هو رأيك يا ابن سينا . وهنا لا يتورع ابن سينا عن القول بأن هذا الوجه ضعيف . ثم يأخذ فى بيان ضعفه فيقول . معنى المفعول فى اللغة والعرف (أنه هو الشىء الذى وجد بعد عدم بسبب ما) . وعلى ذلك . فالفاعل هو الذى يكون قد أوجد المفعول من العدم . أما كونه باختيار أم لا . فلم يتعارف فى اللغة بل لعلها تحيله ، وذلك لأنه لو كان الفعل بالاختيار ضروريا لـكون الموجد فاعلا للزم على ذلك التناقض أو التـكرار فى أقوال كثير من الناس . فإنهم يقولون فعل بالطبع . ومعنى فعل على ذلك متضمن للاختيار . والاختيار مناقض

لكونه بالطبع ـ هذا مثل التناقض ـ وأما مثل التكرار . فإنهم يقولون كثيرا فعل باختيار . ومعنى فعل على ذلك متضمن للاختيار . فما فائدة قولنا « باختيار » بعد قولنا « فعل » ؟ فالعرف واللغة إن لم تحل كون الاختيار من مفهوم الفاعل فعلى الأقل لا توجب ذلك ، وإذن فقولكم إنه مع القدم لا يكون الله فاعلا بحسب اللغة لأنه يكون فاقدا للإختيار فى هذه الحالة قول غير صحيح ـ هذا من ناحية الفاعل ـ

بقيت الآن ناحية الفعل . فهل من الضرورى حقا أنه لكى يكون الفعل فعلا أن يكون محدثا ؟ لكى نجيب على ذلك يجب أن نحلل معنى المفعول والمحدث إلى أجزائه البسيطة . فإننا بعد التحليل سنجد أنه مركب ـ من وجود . وعدم . وكون هذا الوجود بعد العدم ـ فأى هذه الثلاثة يحتاج إلى الفاعل المغاير للمفعول ؟ هل العدم ، وهو سلب محض ؟ إن ذلك غير جائز . هل كون الوجود بعد العدم ؟ . الجواب لا . لأن هذا الوصف يجيء لازما لسبق العدم على الوجود . فهو غير محتاج لفعل فاعل ولا لجعل جاعل . وإذن فلم يبق إلا الوجود . وعلى ذلك فالمفعول محتاج إلى الفاعل فى وجوده . فما علة هذا الاحتياج ؟ ألأن الموجود المحدث غير واجب أى ممكن ؟ أم لأنه مسبوق بالعدم ؟ الواقع أن كلا من الإمكان والحدوث يصلح علة للاحتياج إلى الغير . وهو الفاعل . فلننظر أيهما العلة على التحقيق . أهى الإمكان أم الحدوث ؟ وهنا يقول ابن سينا . إن هناك قاعدة كلية . وهى أنه إذا استلزم صفتان للشيء صفة ثالثة وكانت إحداهما أعم من الأخرى فالأعم هى العلة فى الحقيقة . لأنه إذا وجدت صفة فى الأعم ، ووجدت فى الأخص فهى فى الواقع صفة الأعم . وإنما لحقت الأخص بسبب اشتماله على الأعم ، وإلا لو كانت بسبب خصوصية الأخص التى يمتاز بها لما جاز عقلا أن تلحق الأعم لتجرده عما صار به الأخص أخص . وعلى ضوء هذا فلننظر أى الصفتين ـ أى الإمكان والحدوث ـ هى الأعم . وهنا يجيب ابن سينا قائلا . إن الإمكان هو الأعم . لأنه يشمل الممكن الدائم الوجود . والحادث الزمانى . وإذن فبمقتضى ما سبق من القاعدة الكلية يكون الإمكان هو علة الاحتياج للغير . فالمفعولية إذن معلول للإمكانية لا للحدوث . وإذن فحيث يوجد الإمكان توجد المفعولية . والعالم مع أزليته ممكن . فإذن هو مفعول . وعلى ذلك فقولكم معشر المتكلمين إن الأزلية

تنافى كون العالم فعلا لله باطل. ولا حجة فيه أصلا. بل إن الأزلية لا تنافى كونه محدثاً أيضا، ولكن بحدوث ذاتى. وذلك لأننا إذا نظرنا إليه – أى للعالم – من حيث ذاته نجدها عند العقل لا تقتضى الوجود فى الخارج. كما لا تقتضى العدم. والشىء ما لم يجب عن علته لا يوجد. فالممكن باعتبار أن ذاته لا تقتضى الوجود فى الخارج يكون بالنظر إليها معدوما، وإنما يستفيد الوجود فى الخارج من علته التى يجب بها. وهى الفاعل. فيكون له من ذاته أن يكون «ليسا» أى معدوما، وله من غيره أن يكون «أيسا» أى موجوداً. وما هو بالذات سابق على ما هو بالغير سبقا ذاتيا. لأن ارتفاعه يقتضى ارتفاع الذات، وارتفاعها – أى الذات – يقتضى ارتفاع ما هو بسبب الغير. ولا يصح العكس. فان ارتفاع ما هو بالغير لا يستلزم ارتفاع الذات. المستلزم لارتفاع ماهو بالذات. وهذا هو معنى السبق الذاتى. وعلى ذلك فإنه يصدق على العالم أنه موجود بعد العدم بسبب ما (١) وهو الفاعل الواجب. وإن كانت هذه البعدية فى الذات لا تستلزم البعدية فى الزمان. فإن أبيتم إلا أن يأخذ العالم وصف المحدث فهو فى الواقع محدث حدوثا ذاتيا. ولكنه مع ذلك قديم. وهكذا لم يشأ ابن سينا أن يجعل العالم مع قدمه فعلا لله حتى يوافق الدين فحسب. بل جعله مع ذلك محدثا حتى يرضى المتكلمين أيضا.

ولكن المتكلمين لم يلقوا بالسلاح أمام ابن سينا دليل التسليم والهزيمة. بل قالوا إن القدم مستحيل، ولا يمكن أن يوافق على القول به الدين، لأنه حتى وإن حقق الفاعلية لله. فإنه يستلزم سلب الاختيار عنه. والاختيار كمال له من ناحية، وجاء به الشرع من ناحية أخرى، فيجب أن يؤخذ بالنص على ظاهره. وهنا يقول ابن سينا إن الاختيار بالمعنى الذى يستلزمه الحدوث يستلزم النقص عليه. لأنه يؤدى إلى أنه مستكمل بغيره فيكون ناقصا، والنقص بالنسبة له محال. وإذن فيجب أن يحمل النص على معنى آخر للاختيار يليق به.

ولكن كيف يؤدى القول بالاختيار على هذا المعنى الذى يدعيه المتكلمون إلى ضرورة أن يكون الواجب مستكملا بالغير، ولماذا يستحيل عليه أن يستكمل بغيره.

---

(١) الاشارات ج ١ ص ٢٢٩ والنجاة ص ٢٣٦

وماهو المعنى بعد ذلك الذى نرد إليه الاختيار حتى يكون لائقا بأن يتصف الخالق به. وللإجابة عن كل هذه الأسئلة يحسن أن تستمع إلى ابن سينا ليحدثك عنها .

يقول ابن سينا: لماذا يختار الفاعل الفعل(١) ؟ هل من غير غرض فيه ؟ إن ذلك غير متصور . لأن الاختيار والقصد يستلزم غرضا من الفعل يقصده الفاعل ويرمى إلى تحقيقه . وإلا لمَ اختاره ؟ وفى هذه الحالة لانجد إلا فروضا ثلاثة نستطيع أن نقول إن الفاعل يقصد أحدها من الفعل . فهو إما أن يقصد الفعل لشىء يعود إليه ، أو لمصلحة تعود إلى غيره ، أو لأن الفعل فى نفسه حسن وواجب فيجب أن يفعل . هذه هى الفروض الثلاثة وليس ثمة رابع . ولكن لو نظرنا إلى الفرضين الثانى والثالث ـ وهما أن الفعل يكون لمصلحة الغير . أو لأنه فى نفسه حسن وواجب ـ لوجدنا أن ذلك غير كاف فى اختيار الفاعل للفعل إلا إذا أحس من نفسه بأن فى ذلك مصلحة له ـ مادية كانت أو معنوية كثناء ومدح ـ أو لأنه يشعر بأن الواجب عليه أن يختاره. لأن هذا هو مايحسن به ويليق بذاته ؛ وعلى ذلك لايمكن أن يتصور قصد من الفاعل إلى فعل معين إلا إذا كان هذا الفعل مكملا له ـ إما لأنه يحسن به أن يفعله . أو لأنه يحقق له مصلحة ـ وعلى أى حال فالفاعل بالقصد لابد أن يستفيد من الفعل إما كمالا له أو مصلحة تعود إليه .وهى كمال له أيضا . فالفاعل بالقصد مستكمل بغيره لاشك . وعلى ذلك فلو كان الله فاعلا بالقصد ـ سواء كان يقصد مصلحته . أو مصلحة غيره . أو لأن الفعل فى ذاته واجب ـ فهو مستكمل بهذا الفعل على كل حال ، وفعله غيره . فيكون مستكملا بالغير . ولكن الله لايصح أن يكون مستكملا بالغير . وذلك لأننا قد اتفقنا جميعا على أنه غنى وملك جواد .

والغنى باطلاق هو الذى لايحتاج فى ذاته ولافى صفاته الحقيقية ـ سواء كانت تقتضى الإضافة إلى الغير كالعلم والقدرة ، أو لاتقتضى هذه الإضافة كشىء يعود لذات الغنى نفسه ـ إلى أمر آخر خارج عنه . وبمقتضى هذا لا يصح أن يكون الله مستكملا بالفعل . لأن الاستكمال بالفعل يؤدى إلى أنه يحسن به أن يفعل . وهذه صفة ذاتية

---

(١) الإشارات ج ٢ ص ٣ وما بعدها .

له ، وإلى أنه فى حالة الفعل أحسن منه فى حالة عدم الفعل ، وهذه صفة تقتضى إضافته إلى غيره ، فيكون محتاجا فى صفته الذاتية . وصفته التى تقتضى الإضافة للغير إلى الفعل الذى يغايره ، فلا يكون غنيا مطلقاً ، كيف وهو غنى غِنى تاما باتفاق بيننا وبينكم . وأيضاً فاننا قد اتفقنا على أنه

ملك ، والمُلْك الحق لا يتحقق إلا إذا كان صاحبه غنيا تمام الغنى عن الغير . وكان علة لكل شىء . ومالكا لكل شىء . وعلى ذلك فبمقتضى هذه الصفة أيضا لا يصح أن يكون الله مستكملا بفعله الذى يغايره. لدخول معنى الغنى المطلق فى مفهوم هذه الصفة

وأخيراً تأتى صفة « الجود » وهى أيضاً من غير شك تأبى أن يكون الله مستكملا بالغير. وذلك لأن «الجود هو إفادة ماينبغى لا لعوض(١)»فلا بد فيه من إفادة للغير . ولا بد أن تكون إفادة لما ينبغى أن يوهب .(فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد(٢)) ولا بد من أن تكون تلك الإفادة خالية عن العوض . سواء كان هذا العوض شيئاً موجودا فى الأعيان . أو شيئاً معنويا كالثناء والمدح والتخلص من المذمة . أو التوصل إلى أن يكون المجيد على أحسن الأحوال . أو على ما ينبغى له . فمن جاد لينال خيراً حسيا فى مقابلة ماجاد به . أو معنويا كأن يشرف أو يحمد . أو لأن ما يفعله إنما يحسن به . لأنه مناسب لكماله ، فهو معامل . أو بعبارة أخرى ليس بجواد . وإنما هو تاجر . وعلى ذلك يكون الاستكمال بالغير منافيا لصفة الجود . لأن الذى يعطى ليستكمل فى ذاته إنما يطلب عوضا ولا يفعل جودا ، وعلى ذلك فالقول بالاختيار يقتضى سلب الكمال عن الله . ولا يحقق الكمال له كما يدعى المتكلمون . وإذا كان القرآن قد أثبت الاختيار لله وهو بهذا المعنى المتعارف يستلزم النقص فيجب أن يحمل على معنى آخر يليق بكماله . ونستطيع أن نقول إن معنى أنه مختار أنه ليس بمكره من الغير . وراض عن صدور العالم عنه ، وعلى ذلك فالله فاعل : والله مختار بهذا المعنى الأخير . ولا يستلزم فعله واختياره

---

(١) الإشارات ج ٢ ص ٥

(٢) المرجع السابق والصفحة

القول بحدوث العالم ، بل إن القول بالحدوث يتنافى مع ماوجب لله من صفات الـكمال. وهى الغنى والملك والجود الذى لا يقابل بعوض مهما كان .

وابن سينا يتخذ من نفى الاختيار هذا دليلا قويا على بطلان من ذهب من الأشاعرة إلى أنه خصص الوقت المعين للخلق بإرادة قديمة . فان ذلك ـ فضلا عن أنه غير متصور . لأنه قبل أن يكون الخلق لا يكون هناك إلا العدم المحض . والعدم المحض لا يتصور فيه وقت شروع ووقت ترك ـ يؤدى إلى الاستكمال بالغير الذى يجىء نتيجة لقصده واختياره لهذا الوقت المعين ، ولا ينسى أن يشير إلى أن ذلك أيضا يؤدى إلى التـكثر فى ذات الواجب (١) . لأنه يستلزم معرفة توجب القصد أو ترجحه . ثم يكون هناك قصد . ثم معرفة للفائدة التى تترتب عليه ، والتـكثر فى الواجب محال .

وهكذا نجد ابن سينا يقول : أن القول بالقدم يلتئم مع أن الله فاعل . وتام الفاعلية منذ الأزل .. وأنه كذلك جواد محض . وملك حق . وغنى باطلاق ، وأن القول بالحدوث يستلزم التعطيل على البارى تعالى . وأنه غير تام الفاعلية منذ الأزل حيث لم يفعل فى القدم . ويؤدى إلى الاستكمال بالغير الذى يستلزم نقصا عليه . وأنه ـ فضلا عن ذلك كله ـ غير ممكن لما يستلزمه من التغير والتـكثر فى ذات الواجب ، أى أن ثبات الله . وكماله المطلق . وفاعليته التامة . تستلزم القول بالقدم .

وأليس الدين إنما جاء ليقرر فى الأذهان كمال الله وغناه وبعده عن التغير وتنزهه عن النقص . فهو جواد محض ومتشابه الأحوال . وتام الـكمال منذ الأزل ، وبعبارة أخرى أليس يقتضى الدين أن يكون العالم قديما . ؟

فابن سينا لم يقنع بأن يجعل الدين . أو بعبارة أخرى تصريحه بالخلق لا يتنافى مع القدم ، وكان يكفيه هذا فى التوفيق وعدم التعارض ، بل جعل الـكمال الذى جاء الدين لتقريره يستلزم القول بالقدم الذى جاءت به الفلسفة ، وبعبارة أخرى . الدين لا يبيح الأخذ بأقوال الفلسفة فى هذه المسألة فحسب ، بل يستلزم القول بما تقرره . وهذا هو التوفيق فى أعلى صوره

(١) النجاة ص ٤٤٨

بل إن ابن سينا لم يقنع بذلك أيضا ، بل هو فى أبحاثه الطبيعية التى كان فيها تلميذاً مخلصا لأرسطو يحاول بكل ما يستطيع من قوة أن يثبت أن القول بما جاءت به الفلسفة الطبيعية يقتضى القول بخالق ازلى يهب الصورة للمادة ويفيضها عليها . كما أنه يكون خالقا للمادة وجاعلا لها بحيث تكون مستعدة لقبول الصورة ، حا كما باستحالة أن تكون الصورة سببا مطلقا فى وجود « الهيولى » لكونها حالة فيها . ومحتاجة اليها ، ومقارنة لما هو متأخر عنها « أى الهيولى » من التناهى والتشكل التابعين للمادة ، ولكونها جائزة الزوال إلى صورة أخرى مع بقاء الهيولى بعينها ، ولا يعقل فى الشىء المعين أن تكون علته شيئا لا بعينه ، كما أنه لا يمكن أن تكون المادة علة مطلقة للصورة لما تقرر من أن المادة قابل ، والقابل لا يكون فاعلا ، ولأن الهيولى لا تقوم بالفعل إلا بالصورة فتكون محتاجة اليها فى الوجود ، وإذن لابد من القول بخالق أزلى يفيض المادة ويهبها الصورة . وهكذا استطاع ابن سينا أن يجعل الفلسفة الطبيعية التى استلزمت القول بقدم المادة والصورة تستلزم القول بوجود خالق أزلى للمادة والصورة .

وإذن فالفلسفة التى تقول بالقدم تقتضى ماجاء به الدين من التصريح بالإبداع والخلق ، والدين الذى جاء بالخلق يستلزم القول بالقدم ، وإذن فالدين والفلسفة متضافران فى هذه المسألة ، وهذا هو التوفيق فى أعلى صوره .

(ج)

ولكن المشكلة لم تنته بعد ، فإن العقل بحاجة إلى أن يتصور كيف يصدر العالم القديم عن الله . وقد نفيت أن يصدر عنه بقصد واختيار ، تُرى قد صدر عنه بالطبع كما يصدر ضوء الشمس عن الشمس . والحرارة عن اللهيب المستعر ؟ وهنا يقول ابن سينا : لا ، أيضا ، وذلك لأن الله يعلم مايصدر عنه . ويعلم أن كماله فى صدور الكائنات عن ذاته . فهو عالم بالصدور وراض عنه . وما يصدر عنه بالطبع آثاره كالشمس يفقد الرضى والعلم . واذن كيف يصدر ؟ يقول ابن سينا: إن الأول يعقل ذاته . وبعقله لذاته يعقل أنه مبدأ للكائنات وعلة لها . فيعقل النظام المتمثل فى الكل . وكيف يكون ومتى يكون . وما يلزم ذلك من الأوضاع

والأوقات المترتبة الغير المتناهية . وعقله هذا أو إن شئت فقل علمه ليس ناشئا عن الأشياء ومنتقلا من معقول إلى معقول على ماسبق القول به . بل هو علم ناشىء عن ذاته. وقد ثبت فيما مضى أن عقله للنظام المتمثل فى الكل ـ وهو مايعبر عنه عند ابن سينا ـ بالعناية ـ هو فى البارى إرادة وقدرة ، وإذن فهو ليس محتاجا وراء هذا العلم إلى شىء آخر ليبرز العالم به ، وعلى ذلك فإنه يلزم من عقله لهذا النظام أن يفيض العالم منه على حسب ما علم فيضا ضروريا لازما لذاته ، لا مقصودا لذاته . حتى يلزم الاستكمال بالغير ، وهكذا وضع ابن سينا هذا المبدأ . وهو أن « عقل الكائنات سبب لوجودها عن البارى (١) » من غير أن يحتاج إلى قدرة أو إرادة على غرار ما هو موجود فينا . فالقول بالفيض أو الصدور عن الله يحقق الخلق مع كونه قديما . ولا يتنافى معما وجب لله من الغنى والبساطة .

ولكن المشكلة يا ابن سينا لم تنته بعد ، فأنت قد سودت الصفحات الطويلة فى إثبات الوحدة التامة لله . وأنت قد ذهبت فى مؤلفاتك جميعا إلى أن الواحد من كل وجه لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . مستدلا على ذلك بقولك : إن مفهوم كون الشىء علة لـ « ا » غير مفهوم كونه علة لـ « ب » . أى أن عليته لأحدهما غير عليته للآخر . فإذا كان الواحد بحيث يجب عنه شيئان فلا بد أن يكون له حيثيتان مختلفتا المفهوم ومختلفتا الحقيقة . وعلى ذلك . فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه . أو إحداهما من مقوماته والأخرى من لوازمه ، والفرض الأول صريح فى نفى الوحدة . والثانى يعود إلى الأول . لأن الاختلاف فى اللوازم إنما ينشأ عن اختلاف فى الذات ، والفرض الثالث كذلك . لأن الحيثية اللازمة إنما تعود إلى جهة أخرى فى الذات غير الجهة التى تعود إليها الحيثية الأخرى المصاحبة لها والمختلفة معها ، فعلى سائر الفروض يلزم التركيب ، والتركيب مناف للوحدة (٢) . فكيف تفيض الكائنات عن الله . وهى كثرة . والله واحد من كل وجه ؟ « والواحد

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٥٣٩

(٢) الإشارات ج ١ ص ٢٣٥

من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد (١) ، وهنا يلجأ ابن سينا إلى ما لجأ إليه أفلاطن وأفلوطين من قبله وهى فكرة الوساطة . ونحن لن نتعرض لها بتفصيل . وإنما سنقتصر على عرضها موجزة . لأن الإسهاب فى شرحها لا تقتضيه طبيعة بحثنا .

يقول ابن سينا : البارى علة الكائنات . وقد فاضت عنه . ولكن كيف فاضت وهى كثرة . عنه وهو واحد ؟ . لا بد أن نحكم أن أول المعلولات الفائضة عنه يجب أن يكون واحدا ليصدر عن الواحد، ولا يمكن أن يكون صورة مادية فقط. ومنها يلزم وجود مادتها ، لأن هذا يؤدى إلى أن تكون الصورة المادية باعتبارها علة لمادتها مستغنية عنها. وهذا ليس بصحيح . بل هى محتاجة إلى المادة فى تعينها وتشخصها . ولا يمكن أن توجد بغير المادة قط . على أنه من ناحيه أخرى يلزم أن تكون بقية المعلولات فى المرتبة الثالثة والمادة فى المرتبة الثانية . فتكون المادة علة للمعلولات المتأخرة عنها ، والمادة حقيقتها أنها قابلة لا فاعلة . ولا يمكن العكس بأن تكون المادة قد صدرت أولا . ثم صدرت عنها الصورة المادية . ثم عن الصورة المادية صدرت بقية الكائنات ، وذلك لأنه على هذا الفرض تكون المادة فاعلة للصورة وحقيقتها أنها قابلة لا فاعلة ، ثم يقول ابن سينا ولا يمكن أن يكون أول الفائضات جسما . وذلك لأنه مركب من هيولى وصورة ، وعلة المركب علة لأجزائه أولا ، ومعنى هذا أن الله الواحد من كل وجه يكون علة مباشرة لشىء متعدد . وهذا ينافى أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد . وإذن فأول المعلولات - إذا لم يكن مادة ولا صورة مادية . ولا جسما - يجب أن يكون عقلا . فأول المعلولات أو بعبارة أخرى أول الفائضات عن الواجب هو عقل محض ، وهذا العقل يطلق عليه ابن سينا اسم « العقل الأول » . ثم يقول فى حقه . إنه فى ذاته ممكن . ولكنه بالنظر إلى علته يكون واجبا بالغير ، وباعتباره عقلا فهو يعقل ذات الواجب . ويعقل ذاته من حيث هى ممكنة. ومن حيث هى واجبة بالغير. فيكون فيه كثرة من جهات ثلاث . (وليست الكثرة له من الأول . فان إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب

---

(١) النجاة ص ٤٥٣

الأول بل له من الأول وجوب وجوده (١)) . وتعقل الكثرة التى نشأت فيه يلزم عنها موجودات ثلاثة بعددها ، فإنه بعقله للإله يصدر عنه عقل ثان ، وبعقله لذاته من حيث هى واجبة يصدر عنه نفس الفلك الأول . ومن حيث هى ممكنة يصدر عنه جسم هذا الفلك . ويشبه (أن يكون ـ أى العقل الأول ـ هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق (٢)) ، ثم يأخذ بعد ذلك فى بيان تسلسل الفيض فيقول . وهذا العقل الثانى واجب بالأول ممكن بذاته . فيصدر من تعقله للأول عقل ثالث . ومن تعقله لذاته ـ من حيث هى واجبة بالأول وممكنة فى ذاتها ـ نفس وجسم . ولا يزال هذا التعقل ينتج نفوسا وأفلاكا وعقولا حتى ينتهى الأمر إلى العقل العاشر : أى العقل المدبر لعالم الكون والفساد ، ويطلق عليه ابن سينا اسم « العقل الفعال » ولا يتسلسل فيض العقول بعده . وفى ذلك يقول ابن سينا : « وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فإنا نقول : إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرته هذه المعلولات . ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها (٣) متفقا) . ثم يقول ابن سينا : وعن هذا العقل الفعال بمعاونة من الحركات السماوية تفيض مادة قد رسم فيها صور العالم الأسفل على جهة الانفعال . كما أن صور هذا العالم تكون مرتسمة فى العقل الفعال على جهة الفعل ، وهذه المادة تختلف فى الاستعدادات بحسب حركات العلويات وأوضاعها . فتجعلها على استعداد خاص بعد العام الذى كان فى جوهرها لقبول صورة خاصة من الجوهر المفارق تفيض عنه وترتسم فى المادة ، وتكون هذه الاستعدادات الخاصة مرجحة لحلول صورة دون أخرى فى المادة القابلة للكل بحسب استعدادها العام . ولعل أكمل هذه الاستعدادات هو الذى يدعو إلى إفاضة جوهر عقلى حادث فيه ، وهو النفس التى تحدث بعد كمال استعداد من المادة ، وكما أن العقل هو أول المبدعات العقلية فكذلك

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٥٩٩ والنجاة ص ٤٥٣ (٢) النجاة ص ٤٥١

(٣) النجاة ص ٤٥٥

النفس آخرها . وابن سينا يذهب إلى أن المفيض للكل هو الله ، فالعقل الأول فائض بلا واسطة ، والثانى بواسطة الأول ، وهكذا . فالله خالق لكل شىء . وفى ذلك يقول ابن سينا : فالأول ـ أى الله ـ « يبدع جوهرا عقليا هو فى الحقيقة مبدع ، وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا (١) » إلى آخر ما يقول :

فابن سينا يضع على القمة الواجب . وعنه يصدر العقل الأول الذى يشبه أن يكون المحرك الأول للجرم الأقصى أو الفلك المحيط على سبيل التشويق . ثم بوساطته العقل الثانى ونفس الفلك وجرمه . وهكذا حتى يفيض المادة والصورة بوساطة العقل الفعال ومعاونة من الحركات السماوية .

وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو ، وإنما جعل الثانى معلولا للأول وفائضا عنه ، وإن كانت بقية نظرته للعالم تكاد تكون أرسطية محضة

وابن سينا ينتهز هذه الفرصة ليفسر بعالمه هذا بعض ما أجمله الشرع ولم يبينه من المدلولات ، فالعقول العشرة هى الملائكة المقربون . وآخرها وهو العقل الفعال هو جبريل الذى تفيض بوساطته المعقولات على نفوس البشر ، ونفوس الأفلاك هى أيضا ملائكة سماوية تقصد بحركاتها الإرادية أن تعبد الله ، وإن كانت هذه العبادة تختلف عن عبادتنا ، ويفسر اللوح المحفوظ بأنه عبارة عن هذه النفوس ، وإنما سميت لوحا لأنها مستفيدة من العقول المجردة المعقولات استفادة اللوح للنقش والكتابة . كما يفسر القلم بأنه هو العقول المجردة (٢) . لأنها تفيد المعقولات للنفوس كإفادة القلم النقش والكتابة للوح ، ويفسر

(١) الإشارات ج ٢ ص ٥٠

(٢) بقيت بعد ذلك مسألة مهمة وهى (مسألة النبوة) وكيف تتفق على تفسيره هذا للعالم . والإشكال فى النبوة من وجوه . الأول كيف يمكن أن يقول الشرع إن النبى يعرف الغيب ويكون قوله صحيحاً ؟ . والثانى مع التسليم بأن معرفة النبى بالغيب ممكنة فكيف نستطيع إدراك كيفية ذلك بما لا يتعارض مع ما قررت من أن الملائكة هى جواهر مجردة . وأنها لا يمكن أن تكون ملابسة للمادة . مع أن النبى كثيراً ما يصرح بأنه قد رأى الملك وسمع صوته . وأخيراً ماذا تقول فى المعجزة . والعالم كما تصورته يا ابن سينا مرتبط بعضه ببعض ارتباط العلة بالمعلول ؟ . ولذلك كان موقف ابن سينا فى هذه المسألة شائكا . فقوم من الملاحدة ــ

ابن سينا العرش بأنه الفلك التاسع ، ويقول فى رسالته « إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم) : « ومن السهل عليك أن تفهم كيف أن العرش بنص القرآن

= ينكرون إمكان معرفة أى فرد بالغيب ، وفلسفة تنكر الشذوذ وخرق العادة . وتقول بتنزيه العقول عن شوائب المادة ، مع أن الدين يقرر فى صراحة أن الملك وهو (جبريل) . أو بعبارة الفلسفة (العقل الفعال) يسمع ويبصر ويتشكل بأشكال مختلفة . وكان لزاما على ابن سينا أن يجيب على كل هذه الإشكالات . فماذا قال ابن سينا فى تفسير النبوة ليرضى الدين والفلسفة .

يعرف ابن سينا فى رسالته « الفعل والانفعال » (ص ٣) الوحي بأنه « الإلقاء الخفى من الأمر العقلى بإذن الله تعالى فى النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء . إما فى حال اليقظة . ويسمى (الوحي) ، وإما فى حال النوم ويسمى (النفث فى الروع » وإذن فحقيقة النبوة أنها تتم بالاتصال بين النفوس المستعدة لها وبين الأمر العقلى. وإذا شئت فقل «جبريل»

وابن سينا يضع للنبى خصائص ثلاث . ١ — أن يكون متمتعاً بقوة قدسية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال من غير فكر ولا نظر . فتصل به إلى كال العلم من غير تعليم وتعلم بشرى . حتى يحيط علما بما شاء الله تعالى على قدر الطاقة البشرية من معرفة الإله الحق . وطبقات الملائكة . وسائر أصناف الخلق . وكيفية المبدأ والمعاد ، إلى غير ذلك مما دل عليه قوله تعالى « وعلمك مالم تكن تعلم » ٢ — أن يكون متميزا بمخيلة قوية تعينه على تخيلات الأمور الماضية والحاضرة والمستقبلة ، ويستطيع بها أن يدرك كثيراً من الأمور التى تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبرعنها ، وكثيراً من الأمور التى تكون فى الزمان المستقبل فينذر بها . ٣ — أن تكون نفسه المحركة قادرة على الإهلاك وقلب الحقائق من التدمير على قوم بريح عاصفة . وآخرين بصاعقة أو طوفان . وهكذا . مثل الزلزلة . وقلب العصا حية . إلى غير ذلك . فابن سينا فى هذه الكلمات القلائل يجعل النبى فى أعلى مستوى بشرى . لأنه يملك قوة قدسية ذات حدس يمكنها من إدراك الحقائق بحدودها الموصلة إليها ، ومخيلة قوية يستطيع بها أن يدرك الجزئيات على اختلاف أنواعها . وأن يكون فى الوقت نفسه قادرا على خرق العادة . لتتحقق على يديه صفة الإعجاز ، وهو بإثباته لهذه الخصائص لايناقض الدين .

وابن سينا يحاول أن يثبت هذه الحقائق ويؤكدها بالدليل العقلى أمام أولئك الذين أرادوا أن ينكروا خصائص النبوة ويقولوا باستحالتها من الملاحدة ، فهو يقول في إمكان ثبوت هذه القوة القدسية فى النجاة (ص ٢٧٤) ما يمكن أن نلخصه فيما يأتى ، من المعلوم أننا نتوصل إلى الأمور المعقولة عن طريق اكتشاف الحدود الوسطي الموصلة إليها . ومن المشاهد أن هذه الحدود إما أن

يحمله ثمانية » فهذه الثمانية هى الثمانية الأفلاك التى تحت هذا الفلك المحيط .

وابن سينا لا ينسى أن يفسر لك ههنا أيضاً معنى القضاء والقدر فى نظره . فالقضاء هو علم

تحصل عند الإنسان بطريق الحدس (وهو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط) — وما يسمى بالذكاء إن هو إلا قوة هذا الحدس — وإما أن تحصل بالتعليم ، وفى هذه الحالة الأخيرة لا بد أن تكون هناك مباد للتعليم قد حصلت بالحدس عند أربابها ، ثم انتقلت إلى التلامذة والمريدين ، والمشاهد أن من الناس من يصل بحدسه إلى الحد الأوسط فينعقد فى ذهنه القياس بلا معلم فيدرك الحقيقة المجهولة ، وإن كان ذلك يختلف فى الناس كما وكيفا ، فبعضهم يدرك من الحدود أكثر من الآخر . وبعضهم يدرك الحدود فى زمن أقل من الآخر . وهذا التفاوت فى الواقع ليس منحصراً فى حد . بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً . وإذا كان المشاهد أنه ينتهى فى طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة . (فيجب أن ينتهى أيضاً فى طرف الزيادة إلى من له حدس فى كل المطلوبات أو أكثرها أو إلى من له حدس فى أسرع وقت وأقصره) وإذن فبمقتضى ذلك يمكننا أن نقول بوجود شخص يشتعل حدساً وقبولا لإلهام العقل الفعال فى كل شىء وبأسرع وقت إذا كان هذا الشخص قد أيد بشدة الصفاء والاتصال بالمبادىء العقلية . ويكون هذا الشخص هو النبى . وقوته هذه هى القوة القدسية . (وهى أعلى المراتب الإنسانية) .

وإذا أمكننا أن نثبت أنه من الممكن أن يثبت للنبى هذه الخاصية . فإمكان أن يثبت له الاتصال بالسماء والاطلاع على الغيب أشد ظهوراً وبداهة . وذلك لأن التجربة والقياس يشهدان بأن بعض الناس يستطيع الوقوف على المجهول فى أثناء النوم . وإذن فليس ببعيد أن يستكشف النبى ذلك حال اليقظة . لاشتغاله بالحق عن الخلق . وإعراضه عن عالم الحس إلى جانب القدس . فالتجربة والسماع يقرران أن أشخاصاً كثيرين قد وصلوا بوساطة أحلامهم إلى التنبؤ بالمستقبل . وأما القياس فإننا نعلم أن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة مثبتة فى عالم العقول على نحو كلى . وفى نفوس الأفلاك على نحو جزئى . وإذن فاذا استطاعت النفس أن تتصل بهذا العالم . وأن تطلع على ما فيه . أمكنها أن تتنبأ بالغيب . وفى ذلك يقول ابن سينا فى الإشارات : (ج ٢ ص ١٣٠) « التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام ، فلا مانع من أن يقع مثل هذا النيل فى حال اليقظة . إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه مكان ، أما التجربة : فالتسامع والتعارف يشهدان به . وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب ألهمته التصديق .

الله المتعلق بالكل على حسب النظام الأكمل الذى يكون فى الوجود. وقدره هو عبارة عن إفاضة الكائنات على حسب مافى عمله ، فالكل صادر عن الله ومعلول له . وكل ذلك بقضاء وقدر لا محيص عنه ولا مخلص منه .

= اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج . ناثم قوى التخيل والتذكر » . وأما القياس فأستبصر فيه من تنبيهات (تنبيه . قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشاً على وجه كلى ، ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصري) (إشارة) (ولنفسك أن تنتقش بنقش هذا العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . فقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه) .

وأما إمكان أن يصدر عن النبى خوارق العادات أو بعبارة أخرى المعجزات . فذلك أيضاً واضح ، ومن المشاهد نستطيع أن نستمد الدليل على إمكانها ، وأمامكم المريض الذى يمسك عن الطعام مدة طويلة لو أمسك عنها وهو سليم لأدركه الهلاك حتما . وليس ذلك بمقصور على المريض فقط . بل إن الشخص الذى ارتعدت فرائصه رعباً لا يفكر فى الطعام ولو استمرت هذه الحالة أياما عديدة ، وإذا كنا نستطيع أن نجد أسبابا طبيعية معقولة نعلل بها هذه الظواهر فما المانع من أن نحكم بإمكان هذة الحالة للنبى وقد اشتغل بالعالم الأعلى ووجدت عنده حالة أشد من حالات المرض والخوف الطارئة على الإنسان ، ومن ناحية أخرى إذا كان الإنسان يشعر بأنه فى حالة الخوف أو الحزن تضعف قواه إلى الحضيض ، ويشعر أيضا بأنه فى حالة الغضب تتضاعف قوته . ونحن لا ننكر ذلك . لأنه واقع . فما المانع إذا فرح النبى برؤية الحق . أو أخذته عزة دينية . أو حمية إلهية . أن يطيق من الأفعال ما يكون أمعن فى خرق العادة ومخالفة المشاهد . وهكذا استطاع ابن سينا أن يدافع عن إمكان المعجزة أمام قوم ينكرون خوارق العادة ، وبالتالى ينكرون النبوة . كابن الراوندى وغيره من الزنادقة . ولكنه فى وقت دفاعه لم ينس قط أنه فيلسوف يقول بترابط العالم ترابط العلة بالمعلول . فآمن بأن المعجزة خارقة للعادة ومخالفة للمشاهد ، ولكنها ليست مخالفة لنظام طبيعى تسير عليه . وأسباب تؤدى إليها . وهذه الأسباب فى رأى ابن سينا ليست أكثر من أن النفوس السامية وقد تجردت عن المادة تستطيع أن تؤثر فى عالم العناصر . مثل نفوس الأفلاك وعقولها . وأثرها هذا خاضع فى الواقع للارادة الإلهية . وفيض من العناية الربانية . فالمعجزة وإن خرجت على المألوف فى الظاهر ، هى أثر من آثار القوى المتصرفة فى الكون ، ومعلول من معلولاته .

« د » .

ولكن المشكلة فى الواقع لم تنته بعد ، بل بقى اعتراض قوى . وهو كيف يمكن أن يكون هذا العالم فائضا عن الله وهو مفعم بالشر ، والله خير محض . وللإجابة على

وإذا كان ابن سينا قد استطاع أن يدافع عن النبوة وخصائصها مع اعترافه بأن المعجزة لا تتنافى مع العلية ، وإن جهلنا ذلك . فأرضى بذلك الفلسفة . فقد بقى عليه أن يبين كيف يتصل النبى بالعقل الفعال (أو جبريل) وكيف يتعدد الوحى به إلى حديث وقرآن . مع التسليم بأن الملك لايمكن أن يلبس غشاء ماديا ، ولذلك يقول ابن سينا فى كيفية الوحى : إن النبى بما له من قوة قدسية يستطيع أن يتصل بالملك . ولأن الملك عقل مجرد . والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا مجردة عن الزمان — أى من حيث هى معقولة — فإن الوحى فى هذه الحالة يكون عبارة عن (إلقاء الشىء إلى النبى بلازمان) (الرسالة العرشية ص١٢) . وذلك بوساطة الملك . فتأتى قوة التخيل فى النبى . فتتلق هذا الغيب المنزل عن الحق . وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة . كما تتصور الملك أيضاً بصورة إنسانية ، وذلك كله إنما يكون كما قدمنا بعد أن تصل النفس إلى درجة شديدة من الصفاء تجعلها أهلا لتلقى الفيض من الله والاتصال بالعقل الفعال . فيمكنها أن تنتقش بصورة الملك والحروف المختلفة ، وحينئذ تسمع كلاما منظوما وترى شخصا بشرياً . وهذا هو المقصود فى الشرع من سماع الملائكة ورؤيتها ، وذلك ليس بغريب ، فإن الحس كما يتلقى من الظاهر — كما هو مشاهد — يتلقى أيضا من الباطن كما هو عند النبى . فنحن نرى ثم نعلم ، والنبى صلى الله عليه وسلم يعلم ثم يرى ، وإذا كانت الحقيقة المعقولة لايمكن إدراكها إلا بعد أن تمر بمراحل مختلفة من التجريد حين وجودها فى الحس المشترك ، وانتقالها بعد ذلك إلى المخيلة . فإن الحقيقة المعقولة المتلقاة من الوحى حين مرورها إلى الحواس لابد أن تلبس الصورة المادية المناسبة للدرجات الإدراكية التى تأخذ طريقها منها ، ففى حالة التلقى من الظاهر تخلع الغشاء ، وفى حالة خروجها إلى الظاهر تلبسه ، والأمر فى الحالين غير مستغرب ، على أن الرؤيا من الداخل يمكن الاستدلال على وقوعها بما يشاهد من حال بعض المرضى والممرورين . إذ يشاهدون (صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن أو سبب مؤثر فى سبب باطن) (الإشارات ج ٢ ص ١٣١)

وبهذه الرؤية الداخلية حل ابن سينا مشكلة الأحاديث التى وردت برؤية جبريل رجلا ، والتى تحدث بأن النبى أحيانا كان يسمع الوحى كصلصلة الجرس ، ومع ذلك أبعدت الملائكة المجردة أو عقول الأفلاك عن الاختلاط والتشكل بالمادة . فحافظ ابن سينا على أن يجعل للنص مدلولا ، وجعل هذا المدلول من فعل المخيلة الداخلية لاحقيقة خارجية .

هذا الاعتراض يقول ابن سينا : لنبحث أولا معنى الشر ليسهل علينا بعد ذلك أن نجيب على مايعترض به . الواقع أننا إذا نظرنا إلى كلمة شر نجد أن الناس يطلقونها على

وابن سينا لا ينسى أن يشرح لنا كيف يتعدد الحق إلى قرآن وإنجيل مثلا ، فيقول إن العلم الذى تتناوله المخيلة وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة تارة تتصوره فى حروف عربية ، وتارة تتصوره فى حروف أعجمية ، فيكون ما يرتسم فى النفس من جنس ما يتركب منه ، فالمصدر واحد ، والمظهر متعدد ، ويعود تعدده إلى قوة الخيال والحس .

وابن سينا لا ينسى أيضا أن يجيب على ذلك الذى يقول له : إذا كانت نفس النبى تتلقى المعارف عن الله بوساطة الملك وقوة التخيل ، فما الفرق بين قرآن وسنة ؟ وذلك بأن يفرق بين العبارة المقارنة لتصور المخيلة هذا العلم بصورة الحروف والأشكال ، وبين العبارة النقشية التى يصوغها النبى بعد ذلك . فيقول في (الرسالة العرشية ص ١٢) (وكلما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب ، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة)

وهكذا استطاع ابن سينا أن يحل مشكلة النبوة وإمكان الوحي ، وكيف يمكن أن يكون النبى صاحب معجزة مع عدم مخالفة ذلك لقوانين الطبيعة . وعلل كيف أن النبى كان يرى الملك المجرد عن المادة رجلا . ويسمع صوته أحيانا . وكيف يمكن أن يفترق الحق إلى قرآن وإنجيل مثلا . وكيف نستطيع أن نفرق مع ذلك بين الكتاب والسنة ، فحل بذلك جميع مشكلاتها من غير أن يتعارض مع أصوله الفلسفية .

وابن سينا يضع النبى كما قدمنا فى أعلى المراتب البشرية . ويفضله على الفيلسوف . وذلك لأن النبى بقوته القدسية يكون أقدر من الفيلسوف على إدراك الحقائق . وهو مع ذلك هاد يقود البشرية إلى السعادة ، وهو فى وضعه للنبي هذا الوضع يختلف عن الفارابى . أو كما نرى أصرح من الفارابي ، فلا شك أن منطق الفارابي فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فى تفريقه بين النبي والفيلسوف بأن الأول يتميز بمخيلة قوية . والثانى بقوة تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال ، يضع النبى من حيث إدراكه للحقيقة — وهو لا يدركها خالصة من شوائب المادة — فى مركز أقل من الفيلسوف ، وبذلك يصح أن يقال إن الفارابى وابن سينا يختلفان فى تحديد مركز النبي بالنسبة للفيلسوف . وقد اعتنق هذا الرأي ابن تيمية إذ يقول فى كتابه (النبوات ص ١٨٠) (والفارابى جعلها (أى النبوة) من جنس المنامات فقط ، ولهذا يفضل هو وأمثاله الفيلسوف على النبى) وكذلك يرى دى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» (ص١٠٤) نفس ما يراه ابن تيمية .

ولكن إذا رجعنا إلى كتابه « فصوص الحكم » نجده يقول (ص١٤٥) من المجموع

أشياء متعددة، منها أمور عدمية كالموت والجهل، لأن أضدادها وهى الحياة والعلم مؤثرة محبوبة، ومنها أمور وجودية. وهذه أصناف كثيرة، فمنها مايحبس الأشياء عن كمالها. وذلك كالبرد الذى يحول بين الثمار وبين النضج، ومنها الأفعال المذمومة كالظلم والزنى مثلا، ومنها الأخلاق الرذيلة، وهى الهيئات الراسخة فى النفس التى تحول

(فص. النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما يذعن لروحك عالم الخلق الأصغر، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها، ولايمنعها شىء عن انتقاش مافى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لايبطل وذوات الملائكة التى هى رسل؛ فتبلغ مما عند الله إلى عامه الخلق) فإذا ضممنا إلى ذلك ما يراه فى شرح كيفية الوحى بالمرجع المذكور (ص١٦٣) فإنه يجعلنا نميل إلى أن الفارابى وابن سينا كانا متفقين فى الفكرة وهى تفضيل النبى على الفيلسوف، ومختلفين فقط بالوضوح والغموض، ويمكننا فى ضوء هذا أن نجيب عن منطق الفارابى فى كتابه «آراء أهل المدينه الفاضلة» بأنه لم يكن بصدد تحديد مركز النبى بالنسبة للفيلسوف، وإنما كان بصدد أن يثبت لمنكرى النبوة إمكان الاطلاع على الغيب من الحوادث الجزئيه المستقبلة، ولما كانت هذه الحوادث جزئية ومشخصة ومقترنة بالزمان — مما يجعلها غير مدركة بالعقل — قال إن إدراكها إنما هو بالمخيلة، وهذا لا يمنع أن النبى بقوته القدسية التى أشار إليها فى فصوص الحكم يدرك الحقائق العقلية الثابتة مباشرة عن طريق اتصالها بالعقل الفعال، وبذلك يلتئم كلام الفارابى؛ فيكون للنبى ناحيتان: ناحيه إخبار عن حوادث جزئيه مستقبلة أو ماضية، وهو فى ذلك الإخبار بجزئى يعتمد على المخيلة، وناحية إخباره بالحقائق العقلية الثابتة؛ وهو فى ذلك يعتمد على قوته القدسية التى تصله بالعقل الفعال؛ فيكون النبى — عند الفارابى — صاحب قوة قدسية، وصاحب مخيلة قوية، وهو — فى رأيه أيضا — قادر على خرق العادة كما أشار إلى ذلك النص السابق، وإذن فتكون خصائص النبى الثلاث عند ابن سينا موجودة بعينها عند الفارابى — وإن كان التلميذ — بحكم الزمن — أوضح بيانا وأسد منطقا وأقل تعقيدا.

والغريب أن ابن سينا قد حاول فى رسالته «الدعاء»: أن يبين أن الدعاء وزيارة القبور مما يفيد. مبينا أن هذا لايتنافى مع ترابط العالم ترابطا عليا. وبذلك حاول أن يوفق بين الفلسفة وبين ماجاء به الدين من طلب الدعاء وما طالب به الصوفية من زيارة قبور أئمتهم.

بين الناس وبين الكمال . ومنها الآلام التى تحرم الإنسان الراحة وتجعله شقيا فى الحياة . وهذه تقريبا أغلب الأشياء التى يمكن أن يقال عنها إنها شر . وإذن فلنبحث حقيقتها . ألها — من حيث هى شر — وجود ذاتى ؟ يقول ابن سينا إن الأمور العدمية كالموت مثلا من الظاهر أنها لا وجود لها ، بل هى عدم وجود ، وكذلك الأمور الحائلة عن الكمال كالبرد . فإننا نجد أنها من حيث هى ليست شرا . فالبرد من حيث هو مقتضى لعلته من كمالات الوجود . وإنما صار شرا بالنسبة إلى الثمار التى حال دون كمالها ، فالشر عارض له . والشر فى الحقيقة هو فقدان الثمار ما يجب أن يكون لها من الكمال ، وإذن فالشر فى هذا القسم أيضا أمر عدمى . وكذلك الأفعال المذمومة كالظلم والزنا . فانهما من حيث هما معلولان للقوتين الغضبية والشهوية ليسا بشر على الإطلاق ، فان الظلم من حيث ذاته . ومن حيث هو مقتضى للقوة الغضبية كمال لهذه القوة ، وكذلك الزنا بالنسبة للقوة الشهوية . وإنما عرض لها الشر بالقياس إلى غيرهما . فالظلم شر بالقياس إلى المظلوم . والزنا شر بالقياس إلى ما يجب أن تكون عليه السياسة المدنية فى الأمة . فالشر فى هذه الأفعال انما يعود فى الواقع إلى فقدان المظلوم والسياسة المدنية ما يجب أن يكون لها من الكمال . فهى أمور عدمية . وكذلك الأخلاق الرديئة والآلام ليست شرا من حيث هى إدراكات . ومن حيث هى أمور وجودية فى نفسها . ومن حيث صدورها عن علتها . وإنما هى شر بالقياس إلى النفس التى فقدت كمالها ، وما يجب أن تتحلى به من الملكات الفاضلة . وإلى المريض المتألم الذى فقد راحته بسببها ، فالشر فى هذه الحالة أيضا ليس إلا عدم كمال للنفس . وعدم راحة للمريض . وهى أمور عدمية .

وإذن فالشر من حيث ذاته أمر لا وجود له . وانما هو أمر يعرض للأشياء التى يكون وجودها عن علتها خيرا فى الوجود . أو بعبارة أخرى الشر فى ذاته ليس إلا عدم وجود . أو عدم كمال لموجود . من حيث إن ذلك العدم غير لائق به . أو غير مؤثر عنده ، فالشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد شخصية معينة ، وأما فى نفسها وبالنسبة إلى ما يجب أن يكون عليه الكل من النظام فلا شر أصلا . « فالخير مقتضى

بالذات . والشر مقتضى بالعرض(١) » فالأصل فى الوجود أن يكون خيرا ، وإنما يعرض له الشر لأشياء خارجة عن ذاته ، ونحن لو نظرنا إلى هذه الأشياء التى يعرض لها الشر . وهى الكائنة فى عالم الكون والفساد . لوجدنا خيرها يغلب على شرها . فالعالم فى نظر ابن سينا جزء منه خير محض ، وهو عالم العقول وما يحيط بها . وجزء منه يغلب خيره على شره . وهو عالم ما تحت فلك القمر ، أما أن يكون هناك موجود يغلب شره على خيره . أو يتساوى معه . أو لا خير فيه أصلا ، فان سينا يحيل وجوده عن الله بكل ما أوتى من قوة .

وكأن ابن سينا قد أحس باعتراض قوى يوجه إليه ، وهو أنه لماذا لم يكن الجزء الآخر الذى يلحقه الشر بالعرض بريئا من الشر أيضا . فيقول ابن سينا : « وإنما هذا القسم فى أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة ، فإذا برىء من هذا فقد جعل غير نفسه ، فكأن النار جعلت غير النار . والماء غير الماء (٢) » .

فاذا سأل سائل بعد ذلك وقال : ولماذا لم يتنزه الله عن خلقه ؟ فنقول فى الرد عليه : (وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود (٣)) أى أن ترك الخير الكثير من أجل الشر القليل الذى لا حقيقة له فى ذاته وإنما هو عارض وإضافى يكون بخلا ولا يليق بجوده . ثم يقول ابن سينا : (فان قال قائل ليس الشر نادراً أو أقليا بل هو أكثرى) : والدليل على ذلك أن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب ، وكل ذلك شر ، فكيف تقول إنه نادر ؟ . وإذا كان الإنسان وهو أشرف أنواع الكائنات فى عالم الكون والفساد يغلب عليه الشر فكيف يكون غيره ؟ ثم يقول فى الإجابة عن ذلك : أنا أسلم أن الشر فى عالمنا الأرضى كثير ، ولكنه ليس بأكثرى . وذلك كالأمراض

---

(١) النجاة ص ٤٧٤

(٢) الإشارات ج ٢ ص ٨٣

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة

فإنها كثيرة ، وليست بأكثر من الصحة ، فنسبة الشر الكثير إلى الخير الأكثر يحقق أن الله إن لم يفعل ذلك يكون ناقص الجود .

وأما الاعتراض بالإنسان فليس بصحيح ، لأنكم تريدون أن تقولوا إن أغلب الناس يرين عليها الجهل ويملك زمامها الشهوة والغضب . وهذا يؤدى إلى الشقاء الدنيوى وبالتالى إلى الأخروى ، والواقع أن الذى يحول بين الإنسان وبين السعادة هو الجهل المركب الراسخ فى النفس . والإمعان فى الشهوة ، والميل مع الغضب ، وهذا هو الذى يعذب فى الدنيا ويهلك الهلاك السرمدى فى الآخرة .

وهذه الصفات لاتوجد إلا فى الأقل من الناس ، كما أن كمال القوى لايوجد إلا فى الأقل أيضا . والغالب على الناس هو الخلق الخالى من الفضيلة والرذيلة . وهم متسمون بالجهل البسيط لا المركب ، وهؤلاء لاينالهم الشقاء الزائد على السعادة فى الدنيا ، ولا تكون خطاياهم (باتكة لعصمة النجاة فى الآخرة) ، (فلا تصغى إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفا الى الأبد ، واستوسع رحمة الله) .

ومعنى ذلك أن الخير فى الإنسان كما هو فى سائر الاشياء غالب على الشر ، وأن الشر وإن كان كثيراً فى بنى الإنسان لكنه ليس بأكثرى .

وهكذا استطاع ابن سينا فى النهاية أن يدافع عن نظرية الفيض ضد مايقوم فى وجهها من إشكالات . واضطره هذا الموقف إلى أن يتخذ من نفسه داعية للتبشير بالخير الكائن فى الوجود ،والتسامح مع أصحاب الخطايا والذنوب . بل إنه ايضيف إلى ذلك أيضا التبشير بما فى العالم من حب وترابط بين أجزائه بدافع الشوق والمحبة . مما يجعله أحرى الفلاسفة باطلاق لقب فيلسوف التفاؤل عليه .

وإذن فالخلق لا يستلزم الحدوث بل يصح مع القول بالقدم . ويكون ذلك عن طريق الفيض ، وهذا لا يستلزم نقصا على الله ، ولا يقوم فى وجهه أشكال لا يمكن الدفاع عنه . مع تحقيقه تمام الفاعلية لله منذ الأزل ، ونفيه ضرورة الاستكمال بالغير . تلك الضرورة التى يستلزمها القول بالحدوث ، وإذن فالدين والفلسفة فى هذه المسألة كما قلنا متضافران .

الفصل الثالث

(مشكلة الخلود)

وكما قال ابن سينا بأزلية العالم متابعا فى ذلك أرسطو ، قال أيضا بأبديته . مستدلا على ذلك بأن العلة التامة متى وجدت وجد المعلول قطعا . فاذا فرض أنها دائمة كان معلولها كذلك .

وقد ثبت فى مبحث القدم أن البارى جل شأنه علة تامة للعالم منذ الأزل . ولذلك حكمنا بالأزلية . ونزيد الآن على ذلك أنه علة دائمة كما هى أزلية . وذلك لأنه متشابه الأحوال دائما . فلا يمكن أن يعرض له ماينفى عليته . لأن فى هذا إدخالا لمعنى الإمكان فيه . وهو واجب الوجود من كل وجه ، ومتى كان دائم العلية للعالم كان العالم دائما بدوامه ، وإذن فأبدية العالم كأزليته أمر لامناص من التسليم به. وفى ذلك يقول ابن سينا : « فقد بان لك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وأنه لايجوز أن تستأنف له حالة لم تكن . مع أنه قد بان لك أن العلة بذاتها تكون موجبة للمعلول ، فان دامت أوجبت المعلول دائما (١) » .

وابن سينا لايتابع أرسطو فى القول بالأبدية فحسب . ولكنه يتابعه أيضا فى تصوره لهذه الأبدية . فهو يرى ـ كما يرى أرسطو تماما ـ أن العالم ينقسم إلى قسمين : أحدهما ثابت وكامل . لاشذوذ فيه ولا تغير ، وهو عالم السموات . والثانى على عكسه وهو العالم الأرضى .

وابن سينا لاينسى أن يحدثك فى كتبه عن الدليل الذى يوجب عدم الخرق والالتئام وسائر أنواع التغير على عالم السماء . فهو يذهب إلى أن ثمة فى الوجود فلكا محيطا . محيط بالعالم . ويحدد جهاته . ثم يذكر من خصائصه ما يجعل الخرق والالتئام وسائر أنواع التغير مستحيلا عليه .

يقول ابن سينا فى الاستدلال عليه : لاشك أن المتحرك بالاستقامة يقصد إلى

---

(١) النجاه ص ٤١٢

جهة معينة راجيا الوصول إليها أو القرب منها ، وهذه الجهة يمكننا أيضا أن نشير إليها إشارة حسية . ومن ذلك نستطيع أن نحكم بأن الجهة وجودية . إذ أن المعدوم لا يمكن أن يقصده المتحرك . ولا أن نشير إليه . بل وهى أيضا أمر مادى . إذ أن المفارق للمادة تمتنع الإشارة إليه من جهة ، وحصول المتحرك فيه أو القرب منه من جهة أخرى . ومع ذلك فهى لا تنقسم . إذ لو انقسمت لكانت الجهة أحد جزءيها ، لا هى بتمامها . ونعنى به الجزء الذى يكون منتهى الحركة والإشارة الحسية ، وإذن فالجهات نهايات وحدود . ويجب أيضا أن تكون أعراضا قائمة بأجسام ، إذ لو كانت جسما لكان متحيزا بالاستقلال . وقابلا للانقسام إلى جميع الجهات . وقد قلنا إنها غير منقسمة . وهذه الجهات أمور مختلفة الحقيقة . بدليل أن الهواء مثلا يقصد جهة والتراب يقصد أخرى . ولابد أن تقوم بأجسام متناهية . إذ أن الخلاء غير موجود . والملاء المتشابه الغير المتناهى لا يتصور فيه جهات موجودة ومتخالفة حتى يطلبها بعض الأجسام بالطبع . ويهرب منها البعض الآخر بالطبع كذلك . وهذه الجهات المختلفة ست . منها جهتان حقيقيتان لا تتبدلان بالفرض . بل هما وجوديتان . وهما جهة فوق وجهة تحت ، وكل منهما فى غاية البعد من الثانية ، فكيف يمكن تحديدهما ؟ هل يكون ذلك ممكنا بجسم غير كرى . أو بأجسام متعددة غير كرية ؟ الواقع لا . لأن غير الكرى من الأجسام لا يحدد إلا القرب ، وأما البعد عنه فغير محدد به ، ولا يمكن أن يحدد البعد بجسم آخر . إذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر . فلا ينضبط بهما جهتان إحداهما فى غاية البعد من الثانية . وإذن فلا بد من جسم كرى ليتحدد القرب بمحيطه (وهو العلو) ويتحدد البعد . بمركزه (وهو السفل) . لأن المركز هو أبعد نقطة من المحيط بحيث يستحيل أن يفرض فى داخله ما هو أبعد منه ، ويجب أن يكون الجسم الكرى واحدا ، لأنه إذا تعددت الأجسام الكرية فإما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية ، ويكون هو (وحده يحدد طرفى الامتداد ، القرب الذى يتحدد بإحاطته . والبعد الذى يتحدد (١) بمركزه) . أو لا يحيط بعضها ببعض . بل يكون كل منهما خارجا واقعا فى جهة من الآخر ، وفى هذه الحالة تكون الجهة

---

(١) الإشارات ج ١ ص ٧١

متجددة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لامتحددة بهما والمفروض خلافه ، وإذن فلا بد لتحديد الجهات من وجود كرة محيطة بجميع الأقسام ، ليكون سطحها الأعلى منتهى الإشارة الصاعدة وهى جهة فوق ، ومركزها منتهى الإشارة النازلة وهى جهة تحت ، وهو المطلوب .

ثم يقول ابن سينا : هذا الجسم المحيط المحدد للجهات تمتنع عليه لاشك الحركة المستقيمة . لأنها لاتكون إلا من جهة إلى جهة أخرى . ويلزم من ذلك أن تكون الجهات متحددة قبله حتى يمكن حركته إليها لامتحددة به . كيف وهو محدد الجهات . هذا خلف . ثم يأخذ من استحالة الحركة المستقيمة عليه دليلا على أنه لايجوز عليه الكون والفساد . بمعنى أن يخلع صورة نوعية ويلبس أخرى . لما يقتضى ذلك من الحركة المستقيمة . وهى مستحيلة عليه . وأنه لايجوز عليه أيضا الخرق والالتئام . وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة . بل لا تجوز عليه الحركة الكمية . لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة أيضا . فهو لاينمو . لأن النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوة فيه . ولايذبل لأن الذبول إنما يكون بالخروج منه . وكل من الدخول والخروج لا يكون إلا بالحركة المستقيمة . وهو أيضا لايجوز عليه الحركة الكيفية . وفى ذلك يقول ابن سينا « وقد بان أيضا أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعى . فلاميل مستقيم فيه . فهو مما وجوده عن صانعه بالإبداع . ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه . أو يفسد إلى جسم يتكون عنه . بل إن كان له كون وفساد فعن عدم وإليه . ولهذا فإنه لاينخرق ولاينمى . ولايستحيل استحالة تؤثر فى الجوهر . كتسخن الماء المؤدى إلى فساده (١) » ثم يرسل ابن سينا قاعدة كلية يقرر فيها أن « الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم . لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها إلى الشىء وصرفا منه (٢) » فإذا ثبت بالرصد أن الأفلاك الباقية

---

(١) الإشارة ج ١ ص ٩٥ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة

متحركة بالاستدارة ففيها إذن ميل مستدير . وبمقتضى هذه القاعدة يستحيل أن يكون فيها ميل مستقيم . بمعنى أنها تقبل الحركة المستقيمة . وإذن فبقية الأفلاك ينطبق عليها ما ذكرناه عن الفلك المحدد للجهات من عدم جواز سائر التغيرات عليه . وابن سينا لايذهب إلى أن الأفلاك وحدها هي المنزهة عن التغير بل الكواكب أيضا التي تحملها الأفلاك ـ كما كان يعتقد الفلكيون قديما ـ كذلك . وفي ذلك يقول : « إن الكواكب أجرام غير الأفلاك التي تحملها ، ثم تعلم أنها لامحالة من جنس الجوهر الذي لايتكون . بل من جنس الجوهر المبدع(١)) أي من جنس الأفلاك التي تصدر عن الفاعل بالإبداع . لاعن طريق التكون والفساد ، والتي لا يجوز عليها سائر أنواع التغيرات . ...

وهكذا نرى ابن سينا يتابع أرسطو متابعة تكاد تكون تامة . ويبذل أقصى مايستطيع من الجهد في سبيل إثبات مايراه ، من أن عالم السموات باق كما هو منذ الأزل . وأنه لايجوز عليه التغير أصلا . بل هو يتابعه أيضا في القول بأبدية المادة التي تتوارد عليها الأنواع . ولايرى قابلا للفناء إلا الصور الجزئية المشخصة . وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن ابن سينا كان يرى كما رأى أرسطو من قبل أن الدنيا هي هي (منذ الأزل وإلى الأبد)

فإذا تركنا رأيه في الأبدية إلى رأيه في سعادة الانسان فإننا نجد أن ابن سينا يتابع أرسطو أيضا في رأيه في سعادة الإنسان إلى حد كبير . فالخير الأعلى في نظر ابن سينا كما هو في نظر أرسطو هو السعادة . وفي ذلك يقول ابن سينا : (إن كل خير إنما يتوصل به إليها . ويفعل من أجلها . أما هي فلا تفعل من أجل شيء آخر . فهي المطلوبة لذاتها والمتأثرة بعينها . ومن الظاهر أن مايستأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره لالذاته) . وإذن فالسعادة هي أفضل ما يسعى الحي لتحصيله .

ثم يتساءل ابن سينا قائلا : هل يمكن أن تكون السعادة في الفوز باللذات الحسية أو الكرامات السياسية والرتب الدنيوية . وهنا يقول كما قال أرسطو من قبل

---

(١) الشفاء ج ١ ص ١٧١

ببطلان أن يكون شيء منها هو السعادة . وذلك لأن كلا من اللذات الحسية والمناصب الدنيوية لا يخلو من مكروه يشوبه ويفسد من الأثر الذي يترتب عليه . واللذة الحسية من ناحية . والمناصب من ناحية أخرى . معرضان للتقضي والفناء . ثم إن ما يترتب عليهما من الشعور لا يلبث أن يضحي مملا . فالملك الذي يطلبه الناس ويتفانون فى طلبه لا يلبث بعد الحصول عليه بيسير من الوقت أن يصبح كل ما يتصل به من إرضاء شهوة أو تنفيذ رغبة من رغبات القوة الغضبية مقيتا فى نظر صاحبه . وثمة شيء آخر . وهو أن صاحبهما لا يقنع أبدا بما يحصل عليه منهما . بل هو ساع أبدا إلى نيل مراتب أعلى مما حصل . ومعنى هذا إذكاء نار الشوق والرغبة فى النفس التى لا تلبث أن تحس بالآلام الناشيء عن الحرمان وعدم الحصول على ما تريد . فهذه النقائص لاصقة لا محالة باللذة الحسية والمناصب الدنيوية (ومعلوم أن ما خالطته هذه النقائص فليس بمطلوب لذاته . وما ليس مطلوبا لذاته فليس بالسعادة الحقيقية(١) »

وإذن ففي أى شيء تكون السعادة ؟ وهنا يقول ابن سينا كما قال أرسطو أيضا : إن سعادة كل كائن فى وصوله إلى كماله الخاص به . والكمال الخاص بالإنسان دون سائر الحيوانات هو المعرفة والتفكير . وعلى ذلك فالسعادة الحقة إنما هى فى المعرفة — أى فى إدراك ما يلائم الإنسان وما يختص به — فالسعادة فى نظره إنما تكون فى إدراك حقيقة الوجود . والتطلع إلى المبدأ الأول . والتفكير فى الأفق الأعلى . أو على حد ما يقوله هو . فى « أن يتصور الإنسان المبادىء المفارقة تصورا حقيقيا . ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان . ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى . ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه . بعضها إلى بعض . والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه . ويتصور العناية وكيفيتها . ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أى وجود يخصها . وأى وحدة تخصها . وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه . وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها(٢) » أو

---

(١) رسالة السعادة ص ٤ (٢) النجاة ص ٤٨٥

بعبارة أخرى أن يكون دارسا للحقائق الفلسفية . ومتصورا للوجود والفيض على حسب ماتصوره هو . « فالواجب ـ فى رأيه ـ ألا يتقاعد عن تحصيل الفلسفة(١) » التى هى الطريق إلى النجاة من الشقاوة .

وابن سينا كأنه يحس بالحاجة إلى أن يبرهن على أن إدراك هذه المعارف التى هى كمال الإنسان بما هو إنسان يسبب له اللذة والسعادة . ولإيضاح ذلك يشرح لك ابن سينا ـ وهو فى ذلك يستوحى أرسطو أيضا ـ معنى اللذة . فيذهب إلى أن كل قوة من القوى فلها فعل يخصها . وهذا الفعل بالنسبة إليها يكون كمالا لها . فإذا حصلت تلك القوة على كمالها . وأدرك ذلك الشخص الذى تقوم به تلك القوة ذلك الكمال . نشأت لذة : فاللذة إذن هى إدراك كمال خيرى يحصل للمدرك . وليس من شك فى أنه كلما كان الإدراك أشد من ناحية . وكان المدرَك أكثر من ناحية أخرى . كانت اللذة أقوى وأكثر .

وفى ضوء هذا نقول : إن المعقولات كمال للجوهر العاقل . وإذن فإدراك المعقولات باعتبار أنه إدراك كمال خيرى لهذا الجوهر ينتج لذة لا محالة . وإذن فاللذة العقلية حقيقة لاشك فى وجودها . بل نستطيع أن نقول: إنها أقوى لذة وأبهجها . وذلك إنما يتضح بالمقارنة بينها وبين غيرها من اللذات الحسية . فإننا نجد أنها أقوى منها ـ إن من ناحية الكم أو من ناحية الكيف ـ أما من ناحية الكيف . فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول وحقيقته بعد أن يجرده من العوارض التى تكتنفه . والحس لا يدرك من الأشياء إلا الظواهر والأعراض التى تخصها . فالإدراك العقلى من غير شك أتم من الإدارك الحسى . لأن الأول يصل إلى اللباب . والثانى لا يدرك إلا القشور . وأما من ناحية الكم . فلأن عدد التفاصيل التى للمعقولات لا يكاد يتناهى . وذلك لأن أجناس الموجودات وأنواعها التى هى موضع عمل العقل غير متناهية . بل والمناسبات التى تقع بينها فتنتج قضايا وأحكاما كذلك . وأما الموجودات التى يختص بادراكها الحس فهى محصورة فى أجناس قليلة . وإذن فالكمالات العقلية أكثر من الحسية لا محالة . وإذا كانت الكمالات العقلية أكثر . وإدراكاتها

---

(١) رسالة السعادة ص ١٨

أتم . كانت اللذة التابعة لها لامحالة أشد . لأن نسبة اللذة إلى اللذة يجب أن يكون كنسبة الكمال إلى الكمال ، والإدراك إلى الإدراك ، وإذن فاللذة العقلية أوحياة التفكير والمعرفة تحقق أعظم سعادة ، وفى ذلك يقول ابن سينا « والإدراك العقلى خالص إلى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله . وعدد تفاصيل العقلى لايكاد يتناهى . والحسية محصورة فى قلة . وإن كثرت فبالأشد والأضعف . ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرَك إلى المدرَك . والإدراك إلى الإدراك . فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة . وكذلك نسبة الإدراكين (١) »

بل إن ابن سينا ليستشهد بالتجربة أيضا على أن حياة التأمل والفكر وإدراك المعارف هى السبيل الوحيد للسعادة التامة فيقول : « إن النفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفظظها - أى يغلظها - مباشرة الأمور الأرضية الجاسية - أى الصلبة - إذا سمعت ذكرا روحيا يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لايعرف سببه . وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش(٢) » . والواقع أن الأمر أظهر من أن يستدل عليه (فأنت تعلم أنك إذا تأملت عويصا يهمك . وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس (٣)) . فان قال قائل : إن كل قوة تشتاق إلى كمالاتها المستتبعة للذاتها . وتتألم بحصول أضداد تلك الكمالات لها . فاذا كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية ؛ فما بالها لاتشتاق إلى حصولها . ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها . فجوابه أن اشتغال النفس بالمحسوسات صارف لها عن الالتفات إلى مافيه كمالها . وهو المعقولات . ولما كانت أضدادها - وهى الجهالات - غيرمتجددة . وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها . فلم تكن متألمة بها . ويؤخذ من كل ذلك أن كمال الإنسان بما هو إنسان فى المعرفة . وأن الجسد والاشتغال بالمحسوسات يصرف الإنسان عن تحقيق سعادته الكاملة . وهذا نفسه مايراه أرسطو . وإليك نصه الذى يقول فيه : (إن (٤) الإنسان

---

(١) الإشارات ج ٢ ص ٩١

(٢) الإشارات ج ٢ ص ١٦ (٣) النجاة ص ٢٨٤

(٤) تاريخ الفلسفه اليونانيه للأستاذ كرم ص ٢٦٢ .

إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهى هو العقل . ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتا قصارا . فسعادته به ناقصة . وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأ كملها)

نعم إن أرسطو قد وقف إلى هذا الحد فى بيان السعادة . وابن سينا قد واصل السير بعد ذلك فى مهامه صوفية ، ولكن فكرة السعادة عنده لم تخرج أبدا عن أن تكون المعرفة العقلية التى يحول الجسد دون التمتع بها بعد استكمال النفس ملكتها .

تلك هى الأفكار الأرسطية التى كانت تسيطر على عالم ابن سينا العقلى . أبدية العالم مع بقاء السماء كما هى من غير تغيير أو استحالة . واعتقاد راسخ فى أن سعادة الإنسان إنما تكون بالمعرفة التى يحول الجسد دون الحصول عليها تامة كاملة . فماذا يقول الدين فى هاتين المسألتين بالذات؟ الواقع أن نصوص الدين تصطدم فى صراحة قاطعة بهاتين الفكرتين . فالقرآن ـ كما سبق ـ يقول فى وصف يوم القيامة « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » أى أن السماء ستستبدل بغيرها . ويقول « ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض » ومعنى هذا أن النفوس الفلكية وعقول الأفلاك على فرض وجودها سيحق عليها الفناء . والقرآن يقول (إذا السماء انشقت) (إذا السماء انفطرت) (فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان) إلى غير ذلك . أفليس فى هذا تصريح بالخرق والالتئام ؟ كما أن التبديل تصريح بالكون والفساد . والقرآن يقول أيضا (وإذا الكواكب انتثرت) ويقول أيضا (وإذا النجوم طمست) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التى تدل فى صراحة على خراب السموات فى يوم القيامة . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فالقول بأن السعادة هى المعرفة . وأن الجسم بعد استكمال ملكة اكتساب المعارف يصبح عائقا بتدبيره عن السعادة الناشئة عن إدراك المعقولات . يجعل الصورة التى رسمها القرآن للنعيم الأخروى صورة لا تمثل أقصى درجات السعادة . بل إذا شئت فقل تحول بين الانسان وبين السعادة الكاملة . فالإنسان فى الآخرة كما ورد فى الشريعة سوف يجد أنهارا من خمر وكواعب أترابا من الحور العين . وغلمانا

كاللؤلؤ المكنون. تقدم له الراح . وتقوم على خدمته .كما أن الفواكه الدانية القطوف سوف تكون فى متناول يده . ولا تنس أن لحم الطير والعسل المصفى سوف يكون تحت تصرفه. إلى غير ذلك من سرر مرفوعة . وأكواب موضوعة . ونمارق مصفوفة .وزرابى مبثوثة . فهذه الصورة التى رسمها القرآن للنعيم فى الآخرة تكاد تكون حسية . وإن كان يشير إلى نوع آخر من النعيم الروحى كقوله : « ورضوان من الله أكبر » .

ومعنى هذا على رأى ابن سينا أن الإنسان سوف يكون شقيا شقاء نسبيا فى الجنة لا سعيدا تام السعادة . لأن هذا النعيم الحسى سيصرف نفوس المؤمنين عن كمالها الخاص بها . وهو التأمل والتفكير والمعرفة .

على أن النصوص التى وردت فى وصف الجنة أيضا من أن « عرضها كعرض السموات والأرض » لا تكاد تجد لها مدلولا فى العالم كما تصوره ابن سينا . فالخلاء محال. وليس هناك عالم وراء هذا العالم. «فالعالم واحد» .فأين تكون الجنة؟ أفى السماء؟ إن ذلك غير ممكن. لأنها أكبر منها . مع ضرورة إزالة ما فيها حتى تقوم الجنة مقامه . أم فى الأرض .إن ذلك غير ممكن أيضاً. لأنها لا تسعها . وعلى فرض وجودها فى السموات. فكيف يصعد اليها الإنسان بجسده يوم القيامة . أليس ذلك يستلزم خرقا لها ؟ .

والواقع أن القول بالأبدية مع عدم جواز الخرق والالتئام والتغير على عالم السماء قد اصطدم بنصوص القرآن . بل لعله يصطدم أيضا بتلك الأحاديث التى تدل على نزول جبريل وصعوده . كما تصادم قصة المعراج على فرض كونه بالجسد. وأيضا فإن القول بأبدية الأنواع ـ وهو ما اعتنقه ابن سينا ـ ينافى ماورد فى الأحاديث من فناء كثير من أنواع الحيوانات يوم القيامة.

وإنى لأعتقد جازما أن القول بالأبدية مع عدم جواز التغير بسائر أنواعه على عالم السماء . والاعتقاد بأن سعادة الإنسان فى أن يصير عقلا محضا ـ مما يتنافى مع حسية بعض النعيم فى الآخرة ـ قد سببا أكبر مشكلة واجهها الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام وبين الفلسفة الأرسطية . فماذا فعل ابن سينا فى هذه المشكلة الوعرة التى صادفته. الجواب على ذلك فيما يأتى :

(ب)

الواقع أن ابن سينا كان يهمه جدا أن يرضى الفلسفة ، فسلم مع أرسطو بالأبدية كما تصورها ، ثم حاول من ناحية أخرى أن يرض الدين بإثبات معاد لا يتنافى مع ماجاءت به الفلســـفة ، ويحقق ما جاء من أجله الشرع . وهو حمل الناس على عمل الخير واعتقاد الحق . مع تحقيقه أيضا فكرة الفلسفة فى أن سعادة الإنسان إنما هى فى تمام المعرفة ، فاجتهد جد الاجتهاد فى أن يثبت المعـاد الروحى . ومن أجل هذا أخذ يبرز مع التأكيد تلك الأفكار النفسية التى يدعى الناس أنه قد استعارها من إفلاطن ، وهى القول بمغايرة النفس للجسد . وتجردها ، وخلودها مع كمالاتها وملكاتها ، وفى رأيى أنه لم يستعر من إفلاطن الا الشرح والتأكيد . أما هذه الأفكار نفسها فقد يجدها الباحث فى فلسفة أرسطو نفسه مع شىء من الغموض كما قدمت . والآن لنتتبع ابن سينا لنرى كيف انتهى به المطاف أخيراً إلى إثبات هذا المعاد الذى حقق به التوفيق بين الدين والفلسفة فى نظره .

يقول ابن سينا : إن للإنسان نفسا هى صورة جسده . ومبدأ آثاره ، فما حقيقتها ؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال يحسن بنا أن نثبت أولا : هل هنالك نفس متميزة عن الجسد أو مزاجه ؟ فإن المنهج الصحيح هو أن نثبت أولا وجود الشىء . ثم نثبت بعد ذلك أوصافه . وفى ذلك يقول ابن سينا : « إن من رام وصف شىء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولا إنيته ـ أى وجوده ـ فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح (١) » ثم يقول بعد ذلك : الواقع أن النفس شىء يغاير البدن . ولنا على ذلك أدلة كثيرة نقدم إليك بعضها . ولعل أدناها إلى الفكر أن الذاكرة التى هى مظهر من مظاهر التفكير الإنسانى دائمة مستمرة . مع أن جسمه دائم التغير . فإذن لابد من شىء يحفظ هذا الاتصال فى الذاكرة مغاير لهذا المتغير الذى هو البدن . وهذا الشىء هو النفس التى هى الإنسان على التحقيق . وفى ذلك يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك . حتى إنك

---

(١) رسالة فى القوى النفسانية ص ٢٠

تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك . وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمرا بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أنه فى عشرين سنة لم يبق شىء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة . بل جميع عمرك . فذاتك أى نفسك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة (١))

على أن الطريف فى الأمر أن ابن سينا قد لجأ فى إثبات النفس ومغايرتها للبدن إلى طريق الحدس والتأمل بما يجعله أدنى إلى ديكارت وعلماء النفس المحدثين . فهو يقول : لو رجع الإنسان إلى نفسه وتأمل فى ذاته لشعر بوجود نفسه . بشرط أن يكون له من الفطنة ما يمكنه من هذا الإدراك ، ثم يسوق فى ذلك فرضا عجيباً وطريفا فى آن واحد . وهو فرض الرجل المعلق فى الهواء . فيقول لو فرضنا رجلا خلق من أول أمره صحيح العقل سليم البنية معلقا فى هواء طلق — أى لا حر فيه ولا برد — وهو مع ذلك لا يستطيع أن يرى جملة من أعضائه . وتكون أعضاؤه غير متلامسة بل منفرجة (٢) . فماذا يدرك هذا الإنسان فى هذه الحالة المذكورة . لا يصح أن يكون المدرَك فى هذه الحالة شيئا من ظواهر البدن . لأن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس . وهو فى فرضنا هذا كان غافلا عن الحواس ومدركاتها . ولا يصح أن يكون شيئا من أعضائه الباطنية لأن هذا الإدراك إنما يتوقف على التشريح . وهو فيما فرض كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه . ولا يصح أن يكون البدن . لأن إدراك البدن يستلزم إدراك تفاصيل الأعضاء . وهو لم يدركها . ولا يصح أن يكون غير مدرك لشىء

---

(١) « رسالة فى معرفة النفس الناطقة » ص ٩

(٢) وإنما اشترط ابن سينا فى الفرض المذكور ما اشترط ليضمن غفلة الرجل عن كل شىء إلا عن ذاته ، وذلك لأنه لو لم يكن فى أول خلقه فربما شغل بالحوادث التى مرت به ، ولو لم يكن سليم البنية فربما شغل بمرضه عن إدراك ذاته ، ولو لم يكن معلقا فى الهواء لحصلت له مصادمة بالأرض فيحس بها ويغفل عن نفسه . ولو كان الهواء غير طلق بأن كان حاراً أو بارداً لكان غريبا فيلتفت إليه ، ولو استطاع أن يرى جملة من أعضائه لظن أنها هو ، ولو تلامست أعضاؤه لشغل بتلامسها عن إدراك حقيقته

لأنه فى هذه الحالة يكون مدركا لذاته وشاعرا بوجوده . وتكون ذاته المدركة فى ذلك الوقت غير أجزاء البدن ظاهره وباطنه . وهى النفس المغايرة للجسد , وفى هذا يقول إبن سينا : (يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة ..وخلق كاملا . ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما مايحوج إلى أن يحس . وفرق بين أعضائه . فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته . ولايشك فى إثباته لذاته موجوداً . ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ، ولا باطنا من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج . بل كان يثبت ذاته . ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضوا آخر . لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطا فى ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت . والمقر به غير الذى لم يقر به . فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت (١))

وإذا كانت النفس ليست هى البدن ولا شيئا من أجزائه . فهل هى المزاج الناشىء عن التئام عناصره ؟ أى أنها كالموسيقى الناشئة من تآلف النغمات كما يدعى من يقول بذلك . وهنا يقول ابن سينا ـ لا ـ والدليل على ذلك أن الإنسان يتحرك بالإرادة . ومع ذلك فله إدراك ، ولا يمكن أن يكون المزاج مبدأ للحركة والإدراك . أما أنه لا يصح أن يكون مبدأ للحركة ؛ فلأن المزاج كيفية متشابهة غير مختلفة تنشأ عن التئام العناصر . وهذه الكيفية لا تقتضى إلا حالة واحدة . إما السكون المطلق . أو الحركة إلى جهة معينة تقتضيها غالبية أجزائه ، وهو بهذا لا يصلح مبدأ لتعليل الحركات المختلفة ؛ على أن المشاهد أن المزاج كثيرا ما يمانع الإنسان فى جهة حركته ، بل وفى نفس حركته . ومثال الأول ، كما إذا أردت أن تصعد جبلا ، فأنت ترغب جهة فوق ومزاجك لغلبة الثقل فيه يهبط بك إلى أسفل ، ومثال الثانى كما إذا كنت مستقرا على الأرض وتريد المشى ، فإن مزاجك لثقله أيضا يقتضى سكونك ، وإذن فلا يصلح المزاج أن يكون مبدأ للحركة ،

---

(١) الشفاء ج ١ ص ٢٨٢ وقد عاود ذكره فى ص ٣٦٤

وهو أيضا لا يصلح أن يكون مبدأ للإدراك ، لأن الشيء المدرَك كالملموس مثلا ، إن كان مجانسا في المزاج للامس. فحينئذ لا يحصل الإدراك. للمشابهة المقتضية لعدم الانفعال . مع أن الإدراك لا يكون من غير انفعال . وإن كان مخالفا . فإنه بمجرد الملامسة لا يبقى مزاج اللامس على حاله . بل يستحيل ويتغير . فينعدم المزاج الأول . وحينئذ فكيف يدرك مع العدم . ولا يصح أن يكون المزاج الجديد هو المدرك . لأنه لم يتجدد لمس من ناحية . وهو مجانس في هذه الحالة للملموس من ناحيةَ أخرى . فلا يقتضي الانفعال اللازم للإدراك .

على أننا مع إغفالنا النظر إلى الإدراك والحركة بالإرادة . نرى أنه لابد للمزاج من مبدأ مغاير له ، لأنه واقع بين أضداد متنازعة إلى الإنفكاك لاختلاف طبائعها . وإنما يجبرها على الالتئام والإمتزاج شيء يجمعها بالقسر . وهذا الشيء ذاته يحفظ هذه الأضداد مجتمعة ليبقى المزاج موجودا . وإلا تفرقت بحسب طبائعها . فانعدم المزاج . فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ . أحدهما سبب وجوده . والآخر سبب بقائه ، وهما متقدمان على الالتئام المتقدم عليه . أو إذا شئت فقل هو بحاجة إلى شيء متقدم عليه يقوم بحفظه وبقائه بعد إيجاده . وإذن « فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك »

ومما سبق نأخذ أن للإنسان نفسا . هي جوهر مغاير للبدن والمزاج . وبه يكون الإدراك والحركة بالإرادة . وهذا الجوهر يجب ألا يكون جسما ولا جسمانيا . بل جوهرا مجردا . وهنا يسوق ابن سينا على تجرد النفس أدلة كثيرة نكتفي بأن نعرض عليك بعضها . فهو يقول : النفس الإنسانية تقوم بتجريد الصور المعقولة من مشخصاتها الجزئية كالكم المحدود والأين والوضع إلى غير ذلك . فهذه الصور المعقولة . هل هي مجردة حال قيامها في الذهن أو في الخارج . الاحتمال الثاني باطل قطعا . وإذن فلم يبق إلا أنها مجردة حال قيامها في النفس . ومعنى أنها مجردة أنها خالية من الكم المحدود والوضع . ولا يمكن إليها الإشارة الحسية . ولا يجري فيها انقسام أو شيء مما يشبهه . وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تقوم بجسم . بل يجب أن يكون الحامل لها جوهرا مفارقا . وفي ذلك يقول ابن سينا « إن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات

عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر ماقيل. فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع . كيف هى مجردة عنه . هل ذلك التجرد بالقياس إلى الشىء المأخوذ منه . أم بالقياس إلى الشىء الآخذ . أعنى أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع فى الوجود الخارجى , أو فى الوجود المتصور فى الجوهر العاقل . ومحال أن تكون كذلك فى الوجود الخارجى . فبقى أن تكون إنما هى مفارقة للوضع والأين عند وجودها فى العقل . فإذن إذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع . وبحيث تقع إليها إشارة تجرى . أو انقسام . أو شىء مما أشبه هذا المعنى . فلا يمكن أن تكون فى جسم (١) »

على أن المعقولات تدل على أن النفس ليست بجسم ولا جسمانى من وجه آخر . وذلك لأن فيها معانى غير منقسمة . أى بسيطة . وإلا للزم على ذلك تركب المعقولات من أجزاء غير متناهية بالفعل ، وهو باطل . ومع بطلانه يستلزم ما ندعيه من وجود معقول واحد بسيط . لأن الكثرة بالفعل - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - لابد من اشتمالها على واحد بالفعل ، فالكثرة عبارة عن الآحاد . ومعنى إدراك هذا المعقول الواحد البسيط أنه يرتسم فى جوهر عاقل له . ويجب أن يكون هذا الجوهر العاقل له غير منقسم فى الوضع . لأن انقسامه يقتضى انقسام المعنى البسيط المرتسم فيه . والمعنى البسيط الواحد لا يقبل الانقسام . وإذن فمدركه وهو الجوهر العاقل غير منقسم فى الوضع قطعا . وإذا كان مدركه هو المدرك لغيره من المعقولات . فمدرك سائر المعقولات إذن لا يقبل الانقسام . ولكن كل جسم وكل حال فى جسم فهو يقبل الانقسام . وإذن فالجوهر المدرك للمعقولات ، وهو النفس . ليس بجسم ولا حال فى جسم . لأنه لا يقبل الانقسام . وإذا لم يكن جسما ولا حالا فيه فهو إذن جوهر روحى مجرد . وهو المطلوب . وفى هذا الدليل يقول ابن سينا: « وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة . وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل . ومع ذلك فلابد فى كل كثرة - متناهية أو غير متناهية - من واحد بالفعل . وإذا كان فى المعقولات ما هو واحد بالفعل . ويعقل من حيث هو واحد . فإنما

---

(١) النجاة ٢٩٠ .

يعقل من حيث هو لا ينقسم . فإذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع . وكل جسم وكل قوة فى جسم منقسم(١) »

وبهذا الدليل وغيره استطاع ابن سينا فى رأيه أن يثبت الثنائية فى الإنسان . جوهر عاقل مفارق ، هو صورة الجسم ومبدأ حركته وإدراكه . وجسم هو موضوع تدبيره ومحل أفعاله وآلته فى اكتساب العلوم والمعارف .

وابن سينا لا ينسى أن يحدد لك العلاقة بين النفس والجسد . فهو يرى أنهما فى مبدأ أمرهما مرتبطان ارتباطاً زمنياً . ولا يقبل مطلقاً أن يذهب إلى القول بسابقية النفس على البدن . مستدلا على ذلك . بأن الأرواح على فرض أنها سابقة . إما أن تكون فى حال سبقها متحدة أو متكثرة . وتكثرها إنما يكون نتيجة اختلافها فى النوع . أو اتحادها فيه مع التميز بشىء آخر هو نسبتها إلى الأجسام المتمايزة . ولا يمكن أن تكون مختلفة فى النوع . لأن ذلك يؤدى إلى التركيب فيها من مشترك ومميز . وهى بسيطة لا تقبل التركيب . ولا يمكن أن يكون تكثرها من نسبتها إلى الأجسام . لأن الأجسام لم توجد بعد . وإذن فلم يبق إذا كانت سابقة إلا أنها متحدة . وهذا أيضا باطل (لأنه إذا حصل بدنان حصل فى البدنين نفسان) . وحينئذ إما أن تكون كل نفس من هاتين النفسين قسما لتلك النفس الواحدة . فيكون الشىء البسيط منقسما . وهو باطل . وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة فى بدنين . (وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلف فى إبطاله(٢)) . وإذا انحصر وجودها قبل البدن فى كونها متكثرة الذات أو متحدة الذات . وكان كلاهما باطلا . فلا يمكن إذن أن تكون سابقة على وجود البدن . بل عند صلاحه تفيض عليه من الخالق بوساطة العقل الفعال . بعد أن يكون فيها من الهيئات ما يجعلها خاصة بهذا الجسم دون غيره . وبعبارة أخرى ما يجعلها جزئية مشخصة . وإذن فالجسد كما أنه يكون سببا فى حدوث النفس وفيضانها . يكون أيضا سببا فى جزئيتها وتشخصها . وفى ذلك يقول ابن سينا : « فقد

(١) الإشارات ج ١ ص ١٦٣

(٢) النجاة ص ٣٠١ .

صح إذن أن الأنفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها(١)) . ثم يشير إلى تشخصها بقوله : « ويكون فى جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ـ ذلك البدن استحق حدوثها من المبادى الأول ـ هيئة نزاع طبيعى إلى الاشتغال به . واستعماله . والاهتمام بأحواله . والانجذاب إليه . يخصها ويصرفها عن كل الأجسام غيره . فلابد أنها إذا وجدت متشخصة . فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا . وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن . ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر . وإن خفى علينا تلك الحالة وتلك المناسبة (٢))

ثم يقول ابن سينا : والجسد بالنسبة للنفس مملكتها التى تقوم بتدبيرها . وذلك بما لها من قوة عملية تجعلها أهلا لأن تتصرف فيه . ثم يذكر أن علاقة النفس بالجسد من هذه الجهة يترك فيها آثاراً لاتمحى بالموت . وهى ملكاتها التى تنشأ فيها من مباشرة الأمور الأرضية . فإن كانت النفس ملتزمة للفضيلة العملية نشأت فيها ملكة فاضلة . وإن كانت مقبلة على الشهوة . ومنغمسة فى الشر . نشأت فيها ملكة فاسدة يترتب عليها أسوأ الأثر فى الآخرة . والنفس بهذه الملكات التى تكتسبها من معالجتها للبدن تزداد تشخصاً وفردية . وفى ذلك يقول ابن سينا : « ويحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة أيضا . وتلك الهيئة تتعلق بالهيئات الخلقية أو تكون هى هى . وتكون أيضا خصوصيات أخرى تخفى علينا . تلزم النفوس مع حدوثها وبعده . كما يلزم من أمثالها أشخاص الأنواع الجسمانية . فتتمايز بها ما بقيت . وتكون الأنفس كلها تتميز بمخصصاتها . كانت الأبدان أو لم تكن أبدان. عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف(٣)»

ولكن النفس فى نظر ابن سينا تشتمل على قوة أخرى . هى القوة النظرية . فما علاقة هذه القوة بالجسد أيضا ؟ وهنا يقول ابن سينا : إن كمال هذه القوة فى أن تصير من عقل بالقوة إلى عقل مستفاد . وهى فى الوصول إلى هذه المرتبة تتخذ الجسم

---

(١) الشفاء ج، ص ٣٥٤ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٣٥٥ .

وسيلة وآلة إلى هذا الوصول . ولتحديد نصيب الجسم بالدقة فى هذه العملية ـ أعنى عملية الحصول على المعارف والإدراكات ـ يحسن بنا أن نفيض قليلا فى نظرية المعرفة عند ابن سينا .

يقول ابن سينا ، إن القوة النظرية . أو بعبارة أخرى العقل النظرى ، يكون فى مبدأ أمره قوة صرفة . ثم يخرج إلى الفعل شيئا فشيئاً ، حتى يصبح عقلا مستفادا ترتسم فيه المعقولات بالفعل . ففى المرتبة الأولى من القوة يكون خاليا من كل المعقولات . وإنما من شأنه فحسب أن يرتسم بها ويدركها . ويسمى فى هذه الحالة « عقلا هيولانيا » . تشبيها له بالهيولى الأولى الخالية فى نفسها من جميع الصور المستعدة لقبولها ، ويعترف ابن سينا بأن هذه القوة حاصلة لجميع الناس فى مبدأ فطرتهم ، فإذا ماحصلت فى هذه القوة الصرفة المعقولات الأولى التى هى السبيل لتحصيل المعقولات الثانية ـ وهى العلوم المكتسبة ـ فإنه يسمى فى هذه الحالة « عقلا بالملكة » . ويشبهه ابن سينا فى هذه الحالة بالأمى المستعد للتعلم ، كما يشبه القوة فى مبدأ أمرها بالطفل الذى فيه من الصغر قوة أن يكتب . ثم تنتقل هذه القوة النظرية فى طريق الاستكمال إلى مرتبة ثالثة ، وتسمى فى هذه الحالة (عقلا بالفعل) . وهى إنما تكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاءت بعد اكتساب المعقولات الأولى بالفكرة أو الحدس . ويشبهها ابن سينا فى هذه الحالة بالشخص القادر على الكتابة فى أى وقت شاء ، ولكنه لا يكتب ، فإذا ما حضرت تلك المعقولات بالفعل فى هذه القوة فحصلت على كمالها سميت (عقلا مستفادا) . وفى هذه الحالة لا يكون فيها شىء من القوة . بل تكون عقلا صرفا . اللهم إلا من ناحية استعدادها لغير ذلك من المعقولات الحاصلة فيها .

ولكن ماالذى يجعلها مدركة بالفعل بعد أن كانت مدركة بالقوة . وهنا يقول ابن سينا : إن الواجب أن نسند ذلك إلى شىء خارج النفس . وذلك لأن ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بشىء هو بالفعل . وعلى ذلك لابد من القول بوجود (عقل فعال) تكون نسبته إلى عقول الناس فى استخراج المعقولات نسبة الشمس إلى أبصار الحيوانات فى رؤية الألوان ، بل إن ابن سينا ليسوق

لإثبات ذلك العقل دليلا آخر فيقول : معنى إدراك الشيء وجود صورته في المدرك . والذهول عن الشيء مع إمكان ملاحظته هو (عدم ما) لتلك الصورة . ولكن ليس من جميع الوجوه . لإمكان وجودها في أى وقت يشاء المدرك . وإذن فههنا شيء غير المدرك يكون حافظا للمدرك - أى الصورة - حال الذهول من المدرك عنها واشتغاله بغيرها . فيكون الحافظ للصورة المذهول عنها غير المنتبه لغيرها . فتكون هناك قوتان . ولا يمكن أن يكونا في النفس . لأن القوة العاقلة لا تقبل الانقسام . وإذن فيجب أن يكون شيء غيرها بالذات تكون المعقولات مرتسمة فيه بالفعل . ويكون خزانة حافظة لها . وإذن فههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس . وهو (العقل الفعال) . (وإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة(١)) . وتكون النفس بالنسبة له كالمرآة . ما دامت متجهة إليه بشرط أن تكون مجلوة . فإنها تظفر منه بالإدراك . فإذا التفتت عنه ذهلت عن المعقولات . ولكن هل معنى هذا أن ابن سينا ينكر العملية العقلية . ولا يراها ضرورية لكسب المعرفة ؟ . الواقع لا . لأن العملية العقلية لابد منها لتكتسب النفس ملكة الاتصال بهذا العقل . فهي في الواقع ليست سببا مباشراً للمعرفة . وإنما هي صقال للنفس فقط ، أما المعرفة ذاتها فهي فيض ، أو إذا شئت فقل :(انطباع في النفس المجلوة المتهيئة للارتسام ، وهذا يشمل سائر المعارف حتى المعقولات الأولى) (لحصولها بفيض علوى . ونور إلهي) ، والجسم بحواسه الظاهرة والباطنة هو الذى يقدم للعقل الإدراكات الجزئية المشخصة ، فيحاول العقل بالتفكير فيها أن يستخرج منها الإدراكات الكلية والمعارف المرتبطة بها . وبعد التأمل والتفكير الكافيان لصقل النفس تفيض عليها المعارف من العقل الفعال ، وإذن فالجسم لابد منه للعملية العقلية ، التي لابد منها لصقل النفس ، الذى لابد منه للاتصال بالعقل الفعال ، وإدراك

---

(١) الإشارات جـ ١ ص ١٥٧

المعارف منه ، وبذلك جمع ابن سينا بين طريق التجربة والتصوف فى المعرفة ، وبين أن الجسم لابد منه لتستكمل النفس قوتها النظرية .

ولكن ابن سينا يرى أن النفس متى استكملت وقويت (فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها (١)) وإذن فالبدن كما يكون فى البدء آلة للاستكمال . يكون فى النهاية عائقا عن تمام الإدراك . لأن النفس لاتدرك بوساطته . وانما تدرك بذاتها إذا حصلت ملكة الاتصال. والدليل على أنها تدرك بذاتها لا بآلة بدنية أنها لو كانت تعقل بالآلة لأصبح من المحتم أن يعرض لها التعب والكلال كلما عرض لتلك الآلة كلال. وذلك لأن اختلال الآلة يؤدى إلى اختلال ما يتوقف عليها ، مع أن المشاهد غير ذلك ، فالإنسان فى سن الشيخوخة تتعب آلاته البدنية ، ومع ذلك لا تكل النفس فى تعقلها ، بل تثبت على ماعقلت أو تزيد عليه . والإنسان منا حين يفكر تفكيرا عميقا يشعر بأن دماغه الذى يظن بأنه آلة النفس فى المعرفة قد انتابه التعب . ومع ذلك فإدراكه يعظم ويتضاعف .

على أن هناك حجة أخرى . وهى أن كل فاعل بالآلة مالم تتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشىء الذى هو مفعول له لم يفعله . فلو كانت النفس مدركة بآلة جسمانية لمـا أمكن فى هذه الحالة أن تدرك ذاتها . ولا آلتها . ولا أن تدرك أنها تدرك . لعدم إمكان توسط الآلة بينها وبين شىء من هذه الأشياء . ولكن النفس كما هو مشاهد تدرك ذاتها . وما يظن أنه آلتهـا فى الإدراك . وتدرك أنها مدركة كذلك . وإذن فإدراكها ليس بآلة قطعا . بل هو بذاتها . وفى ذلك يقول ابن سينا :(إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب ألا تعقل ذاتها . وألا تعقل الآلة . وألا تعقل أنها عقلت . فإنه ليس بينها وبين

---

(١) الشفاء ج ١ ص ٣٥٣ والنجاة ص ٣٩٩

ذاتها آلة . وليس لها بينها وبين آلتها آلة . وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة .
لكنها تعقل ذاتها . وآلتها التي تدعى لها . وأنها عقلت . فإذن تعقل بذاتها لا بآلة (١))

وأخيرا يرى ابن سينا أن النفس لاتفنى بفناء البدن . بل هي خالدة . وذلك لأنها ليس بينها وبين الجسم من علاقة توجب فناءها بفنائه . بل وهناك مايدل على خلودها . وذلك لأن كل موجود (٢) من شأنه أن يفسد يكون قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة . وفعل البقاء غير قوة الفساد . بل ولا يستلزم أحدهما الآخر . وإذا كان فعل البقاء مغايرا لقوة الفساد فلا بد أن يكونا راجعين إلى أمرين مختلفين في الموجود . فاذا كان الموجود جوهرا بسيطا لم يكن قابلا للفساد قط . إذ أنه لايمكن أن يشتمل على شيئين مختلفين يرجع إليهما فعل البقاء وقوة الفساد لبساطته . وعلى ذلك فالنفس لايمكن أن تقبل الفساد إذا وجدت . وتحقق الفساد بالفعل يستلزم أن يكون مسبوقا بتحققه بالقوة . وإذن فالنفس إذا حدثت لاتفنى بل تبقى إلى الأبد . وإن فنى الجسد .

فأنت ترى أن ابن سينا يقول بمغايرة النفس للبدن . وبأنها جوهر روحي مجرد . وبأنها مشخصة . ومستكملة لقوتها النظرية ومتأثرة في ملكاتها الخلقية بالجسد . وأنها مدركة بذاتها . وأنها خالدة مع إدراكاتها إلى الأبد . وفي ضوء هذا نستطيع أن ندرك ما يريد ابن سينا أن يقول في :

(ج) المعاد الروحاني

النفس باقية بعد انحلال البدن . فاذا وقعت المفارقة وهي بعد هيولانية لم ينطبع فيها شيء من الصور المعقولة التي بها تكون عقلا بالفعل . فهي من السعادة في حالة وسط . وذلك لأنها بذاتها مستعدة لقبول المعقولات الأولى من الفيض الإلهي . وإنما كان المانع لها أول اتصالها بالجسد عبودية الجسم لها . وقصوره عن التهيؤ لقبول المعقولات . لكونه لم يستحكم الترتيب بعد . فاذا زال عنها هذا المانع ـ سواء كانت

---

(١) الشفاء ج ١ ص ٣٥١

(٢) النجاة ص ٣٠٦ – ٣٠٧

فى الجسم أو مباينة له وقعت فيها صور المعقولات الأولى . فاذا فارقت الجسم على حالتها الهيولانية . ثم وقعت فيها صور المعقولات الأولية التذت بذلك على حسب ما نالت . وأما اللذة التى تنشأ عن المعقولات الثانية فإنها لاتدركها . لأنها لاتستطيع إدراك هذه المعقولات الثانية إلا إذا تقدم ذلك استعمال القياسات والبراهين فى الإدراكات الجزئية التى تقدمها الحواس الظاهرة والباطنة . وكل ذلك قد فات النفس الهيولانية بالموت . فإذن هذه الحالة التى تنالها هى (لذة ما) وإن كانت قليلة . ومع ذلك فهى فى حالة عرية عن الألم لعدم وجود المعانى التى تسبب الشقاء ، فهى لاعربة عن اللذة على الإطلاق ، ولا قابلة لها على الإطلاق .(ولذلك قيل إن نفوس الأطفال بين الجنة والنار (١))

وأما النفوس التى أدركت المعقولات الأولى فقط . فإنها بعد المفارقة تكون على ضربين . لأنها إما أن تكون مدركة حال حياتها أن تمام سعادتها إنما هو فى تمام المعرفة، ولكنها لاشتغالها بالبدن قد نسيت ذاتها ومعشوقها حتى ماتت ولم تكتسب هذا الكمال - سواء كانت مكتسبة لما يضاد هذا الكمال من عقائد فاسدة ومعارف باطلة ، أو كانت خالية من هذه العقائد. فتكون مدركة لكمالها من حيث الإنية جاهلة به من حيث الماهية - وإما أن تكون غير مدركة لأن كمالها إنما هو فى تمام المعرفة ، وذلك متصور (لأن كمال النفوس وسعادتها إنما هو فى المعرفة ليس بأولى) .

فالضرب الأول من النفوس حكمها أنها ، إذا فارقت البدن وبطلت القوى الوهمية بجميع عقائدها . وبقيت متجردة عن العقائد التى كانت لها . وفى ذاتها - أى تعتقد - أن لها عقائد . وأنها فوق العقائد الأولى . إلا أنها غير معروفة عندها بذواتها . حثها الشوق الغريزى على تحصيلها . واشتاقت إليها . إذ هى كمالها . وكل واحد من الأشياء مشتاق إلى كماله الطبيعى غير متوان دون تحصيله مالم يعقه عائق . فإذا زالت العوائق عاد الشوق الطبيعى . كذلك النفس فإن كانت فى البدن غير منتعشة الأشواق إلى الكمالات الخاصة بها لأجل العوائق . فإنها إذا فارقت البدن . وزالت العوائق. عاودت الشوق إلى كمالها . إذ عرفت إنيته . وأنى لها به وقد بطلت العقائد الوهمية . ولاسبيل إلى العقائد العقلية لمثلها إلا بالقوى البدنية . فهى مشوقة على الأبد إلى الكمال . وغير

---

(١) رسالة السعادة ص ١٦

زائلة فى حال . فهى سقيمة فى ذاتها . مريضة فى جوهرها . عمياء فى بصرها . صماء فى سمعها . لا قرار لها ولا راحة أبد الآبدين ودهر الداهرين . مشتاقة إلى حالتها الأولى . كما قال الله تعالى : بلسان صاحبها (رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت) نعوذ بالله من هذه الحالة(١) . وتكون هذه النفوس أشد عذابا إذا كانت قد طابقت القوى البدنية فى أفعالها الخبيثة حتى استلذت بها واعتادتها . فإنها إذا فارقت البدن نزعت إليها . وإلى هذا يصرف قوله تعالى (وحيل بينهم وبين ما يشتهون) . فهى إذ ذاك حليفة المكروه ورفيقة الفجيعة . إذ أن عذابها فى هذه الحالة يكون أعظم من النار المفرقة للأجزاء . ومن الزمهرير المبدل للمزاج . وإنما مثل صاحبها كمثل ذلك (الذى عمل فيه نار أو زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه الحس من الشعور به . فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم (٢)) . وأشد هؤلاء عذابا هم الجاحدون . وهى الفرقة التى يدوم عذابها . أى أن ابن سينا يرى أن الكفرة الذين عصوا الرسول وعاندوه وابتعدوا عن الحق الذى جاء به . واكتسبت نفوسهم عقائد فاسدة لم يشاءوا أن يتنازلوا عنها . وضموا إلى ذلك فسقا واستهتارا هم وحدهم المخلدون فى العذاب .

وأما الضرب الثانى . وهم أصحاب النفوس الساذجة الذين لم يدركوا أن كمالاتهم فى إدراك المعقولات . فابن سينا يرى أنهم وهم بدنيون لابد لسعادتهم أو شقائهم من تعليق تخيلاتهم ببعض الأجسام . وهى أجسام الأجرام السماوية . فمن كان اعتقاده منهم فى نفسه وأفعاله الخير شاهد الخيرات الأخروية على حسب ماتخيلها فى هذه الأجسام . ومن كان شريرا واعتقاده فى نفسه وفى فعله الشر شاهد العقاب كذلك . ثم جوز الشيخ بعد ذلك أن يفضى التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين ، وفى ذلك يقول : (تنبيه . وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم . ولعلهم لايستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم . ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو ما يشبهه ولعل ذلك يفضى

(١) رسالة السعادة ص ١٦ - ١٧

(١) الشفاء ج ٢ ص ٥٥٨

بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين(١). وإن كان فى رسالة السعادة يجزم بأنها ستكون كنفوس الأطفال. وهو فى ذلك يقول: «وإما أن تكون - أى النفوس - غير محببة بشىء بشأن العقائد. فإنها إذا فارقت مع الصورة الأولى كان القول فيها كالقول فى نفوس الصبيان (٢)».

فإذا ما انتهينا من هذين الضربين إلى هذه النفوس التى أدركت أن كمالها فى المعرفة. وسعت حتى اتصلت بالعقل الفعال. واكتسبت منه المعارف. فإننا نجدها أيضاً على ضربين.

ضرب يسعى فى تحصيل العلم والمعرفة. ولكنه ينقاد لرغباته البدنية فيسعى إلى إدراك اللذات حتى يفسد ملكاته العملية. ومثل هذا فى الواقع يلحقه الألم بسبب الشوق الذى يحصل لملكاته الرديئة فى الآخرة إلى المتع الدنيوية مع فقدان الآلات الموصلة إليها. ولكن الألم لا يلبث أن ينتهى لاضمحلال العادة وخلاص النفس من تلك الملكات. ولذلك «لم ير أهل السنة خلود أهل الكبائر من المؤمنين (٣)».

وأخيراً يجىء الضرب الأخير. وهى النفوس الكاملة فى العلم والفاضلة فى العمل. وهى وحدها التى تستطيع أن تبلغ إلى مرتبة السعادة الكاملة من غير أن يشوبها ألم. إذ ليس هنالك ما يكون علة له. وفى ذلك يقول ابن سينا: (والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خاصوا إلى عالم القدس والسعادة. وانتقشوا بالكمال الأعلى. وحصلت لهم اللذة العليا(٤)». فهو يريد بالعارف من كملت قوته النظرية. وبالمتنزه من كملت قوته العملية. أى من جمع بين كمال العلم والعمل. ويقول فى مؤلف آخر فإنها - أى النفوس الكاملة - علما وعملا - إذا فارقت اتصلت بالفيض الإلهى عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمن وفى جواره وفى عالمه الأول ناظرة إلى ذاته. كما قال تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»، وقد

---

(١) الإشارات ج ٢ ص ٩٧

(٢) رسالة السعادة ص ١٧

(٣) المصدر السابق والصفحة

(٤) الإشارات ج ٢ ص ١٩٦

انكشف لها جميع الحقائق . وقد كانت تلتذ فى دار الغرور والغربة بين أيدى الأعداء بإصابة حقيقة واحدة . فكيف عند انكشاف جميع الحقائق . ثم هى مع ذلك بانقلابها فى ذاتها إلى جوهر الفيض الإلهى الذى ذكرناه لاتصالها به . وهو مدبر هذا العالم تنال رياسة العالم وتدبرها . فتصير ملكا للعالم . وقد وصف الله تعالى هذه الحالة . فقال عز من قائل : « وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيراً) . ثم الشأن الأعظم والسعادة الكبرى التى تنالها هناك هو ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق جميع الموجودات الذى إليه حركتها . وبسبب الوصول إليه سكونها . وبالعشق له قوامها . أعنى الحق المحض . والخير المحض . والمعشوق لذاته . والمعقول الحق بذاته . جل ذكره . فأى فرحة ولذة تنالها النفس مثل هذه اللذة والفرحة ؟ بل أى نعمة كهذه النعمة ؟ بل أى ملك كهذا الملك ؟ فما أولى بالعاقل أن يسعى لتحصيلها . ويجد فى اقتنائها . ويحترز عن الأحوال المضادة لها . المهروب عنها لذاتها . كما أن هذه مرغوب فيها لذاتها . وهى السعادة(١) . (وما أشبه السعداء فى هذه الحالة بذلك المخدَّر الذى أذيق المطعم الألذ . وعرض للحال الأشهى . وكان لايشعر به فزال عنه الخدر . فطالع اللذة العظيمة دفعة(٢)) وإذن . فابن سينا يرى أن أعلى مراتب السعادة فى الآخرة لاتنال إلا بالعقيدة الحقة والعمل الصالح . هو وفى ذلك يتلاقى مع الدين ويحقق الهدف الذى يرمى إليه .

وبذلك خيل إلى ابن سينا أنه قد نجح فى التوفيق بين الفلسفة التى جعلت سعادة الإنسان فى المعرفة . وتصورت العالم على أنه خالد ودائم . وبين الدين الذى جاء بأوصاف كثيرة فى يوم القيامة وفى النعيم الذى يلقاه الإنسان فى الآخرة تتنافى مع نظرة الفلسفة . بأن قال بهذا المعاد الروحى الذى لا يتطلب تغييراً فى عالم السموات . ولايتنافى مع ماقررته الفلسفة من أن سعادة الإنسان فى المعرفة . وهى فى الوقت نفسه يحقق ماجاء به الدين من حمل الناس على اعتناق الحق ومناصرة الفضيلة .

وأما النصوص التى تبدو فى ظاهرها مخالفة لذلك . فهى فى نظر ابن سينا رموز وإشارات . قال بها النبى لأنه يخاطب قوما لا يستطيعون أن يدركوا هذه الحقائق . فقرر لهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته . وتسكن إليه نفوسهم مما يفهمونه ويتصورونه(٣)

---

(١) رسالة السعادة ص ١٧ — ١٨ (٢) النجاة ص ٤٨٣ والشفاء ج ٢ ص ٥٥٨

(٣) النجاة ص ٤٦٨ والشفاء ج ٢ ص ٥٦٦

(د)

هذا هو ابن سينا على حقيقته فى مسألة البعث . فهو يقول بالمعاد الروحى . ولا يقول بالمعاد الجسمانى . فإن أحاله إلى الشرع كما فعل فى كتابه النجاة . فهو مضلل . وإن سكت عنه كما فعل فى كتابه الإشارات فهو متهرب . فمنطقه كما مر يحيل أن يكون هناك معاد جسمانى يستلزم متعا حسية تكون فى جنة عرضها السموات والأرض بعد فناء الدنيا وما عليها . ونزيد الآن على ذلك بضع نصوص تؤيد قضيتنا أو بعبارة أخرى فهمنا لابن سينا فى مشكلة البعث هذه . فهو يقول فى الشفاء والنجاة : « وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها . ومثال هذا أن الانسان قد يحتاج إلى دابة وآلات يتوصل بها إلى مقصدها . فإذا وصل إليه . ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقا(١)) . ومعنى هذا أن النفس تحتاج إلى الجسد فى مبدأ أمرها فى الوصول إلى تمام المعرفة التى تحقق لها أقصى السعادة . ولكنها بعد الاتصال بالعقل الفعال مصدر الفيض يصبح الجسم عائقا عن الإدراكات . أو بعبارة أخرى عن السعادة . فالقول بالمتع الحسية فى الآخرة يسبب الشقاء النسبى لا تمام السعادة . وهو يقول أيضا فى النجاة والشفاء : (واللذة التى تجب لنا بأن نتعقل ملائما هى فوق التى تكون لنا بأن نحس ملائما . ولا نسبة بينهما : ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض . كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض . فكذلك يجب أن نعلم من حالنا ما دمنا فى البدن . فإنا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل من اللذة ما يجب للشىء فى نفسه . وذلك لعائق البدن . فلو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطالعا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية والملذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له (٢))

---

(١) النجاة ص ٢٩٩ والشفاء جـ ١ ص ٣٥٣

(٢) النجاة ص ٤٠٢ والشفاء جـ٢ ص ٥١٨

فهذا النص صريح فيما نحن بصدده من أن البدن وما يتبعه من اللذائذ الحسية يحول بين الإنسان وبين سعادته الحقيقية . ثم انظر إلى نص عبارته فى الإشارات (والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن » فكيف شبه اتصال النفس بالجسد باتصال الثوب بالدرن الذى يحول بينه وبين الانصباغ التام . ومعنى هذا أن الجسد يحول بين النفس وبين تمام الإدراك . على أنه يصرح فى رسالة السعادة بأن الجسم « دنس ملابس لها(١) » . وأنها لاحاجة بها إليه إلا فى المبدأ حيث تتخذ منه آلة لتكوين ملكة الاتصال . فإذا وصلت إلى هذه المرتبة كرهت عرض شىء منه عليها .

فها أنت ترى أن ابن سينا يقطع فى سائر مؤلفاته بأن النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة دنس الجسم ، وكل ما يتصل به من الشهوات الحسية . فكيف يمكن أن يكون قائلا بالمعاد الجسمانى فى الآخرة ؟ هذا من ناحية السعادة . وأما من ناحيــــة الشقاء . فقد اجتهد ابن سينا أيضاً فى إثبات الشقاء الروحى الذى يتسبب عن شوق النفس إلى الاستكمال بالحقائق . مع أنه لا سبيل إلى ذلك . لضرورة توسط الجسد فى البدء ولاجسد فى الآخرة ، كما أن الملكات الرديئة تسبب لصاحبها ألما روحيا ينشأ عن شوقها إلى المتع الحسية التى لاتنال إلا بالجسد . وهو غير موجود . وابن سينا يصرح فى رسالته (سر القدر) بانتفاء الشقاء الجسمانى . فيقول : (ولا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون من أجزاء الزانى مثلا بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى . وإرسال الحيات والعقارب عليه . فإن ذلك فعل من يريد التشفى من عدوه بضرر أو ألم يلحقه بتعديه عليه . وذلك محال فى صفة الله تعالى . أو قصد من يريد أن يرتدع المتمثل به عن مثل فعله . أو ينزجر عن معاودة مثله . ولا يتوهم أن بعد القيامة يكون تكليف وأمر ونهى على أحد حتى ينزجر أو يرتدع لأجل ما شهده من الثواب والعقاب على ما توهموه(٢) » . فماذا ينطق هذا النص ؟ أترك ذلك للقارىء .

---

(١) رسالة السعادة ص ١٢ (٢) رسالة سر القدر ص ٤

على أن المسألة ليست بحاجة إلى استنتاج . فابن سينا نفسه يصرح فى رسالته التى يتناول فيها النبوات(١) وتأويل رموزها بما يأتى :

فهو يرى أن قوله تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) أن المراد بالعرش هو الفلك المحيط ، والمقصود بالثمانية الثمانية الأفلاك الداخلة فيه . والمقصود باليوم فى قوله « يومئذ » يوم القيامة . فما هو يوم القيامة عنده ؟ يقول هو يوم الموت . أعنى يوم مفارقة النفس للبدن (فالمراد بها ـ أى القيامة ـ ما ذكره الشارع أن من مات قامت قيامته) . ثم يعلل لجعل الوعد والوعيد وأشباههما مختصا بهذا الوقت فيقول : (إن تحقيق النفس عند المفارقة آكد) . وهى المخاطبة المثابة المعاقبة . ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان الثواب والعقاب بما لا يخرج عما بينا . ثم يقول بعد ذلك . فلنتكلم إذن فيما يقصده الشرع من كلمة جنة ونار . فيقول : وإذا كانت العوالم ثلاثا . عالم الحس . وعالم الخيـــال والوهم . وعالم العقل . فالعالم العقلى حيث المقام للنفس هو « الجنة » . والعالم الخيالى الوهمى حيث العطب هو « جهنم » . والعالم الحسى هو عالم « القبور » . ثم يأخذ بعد ذلك فى بيان الصراط فيقول : ثم اعلم أن العقل يحتاج فى تصور أكثر الكليات إلى استقراء الجزئيات . فلا محالة أن النفس فى وصولها إلى المعقولات تحتاج إلى الحس الظاهر . ونعلم أن الإدراكات تنتقل من الحس الظاهر إلى الخيال والوهم . وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب حتى تبلغ إلى ذات العقل . أى الجنة . فهو إذن يرى أن من وقف قبل أن يصل إلى مرتبة المعرفة فهو فى جهنم . ومن سار حتى وصل إليها . فقد اجتاز الصراط وبلغ دار النجاة . ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان ما ترمى إليه بعض الآيات التى تتصل بجهنم ووصفها . فيبين مدلولها وما تقصده . فيقول : (وأما ما بلغ النبى ﷺ عن ربه عز وجل من قوله (عليها تسعة عشر) . فإذ قد تبين أن الجحيم هو ما هو . وبينا أنه بالجملة النفس الحيوانية . وبينا أن هذه النفس هى الباقية الدائمة فى جهنم . وهى منقسمة

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة ص ١٢٤

قسمين . إدراكية وعملية . والعملية شوقية وغضبية . والعلمية هى تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة . وتلك المحسوسات ستة عشر . والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكما غير واجب واحدة) ستة عشر وهى تصورات الخيال المحسوسات . وواحدة : وهى القوة الوهمية . فالمجموع سبعة عشر . يضاف إليهما القوة الشوقية والقوة الغضبية اللتان هما قسمان للقوة العملية . فيكون المجموع تسعة عشر . وهذا ما يقصده الشرع بقوله : (عليها تسعة عشر) . ثم انتقل إلى آية أخرى فقال : وأما قوله تعالى : « وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة » فمن العادة فى الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة . وإذن فلا تعارض فى كونها قوى للنفس الحيوانية وتسميتها بالملائكة . ثم انتقل نقلة أخرى فقال: « وأما ما بلغ النبى محمد عن ربه عز وجل أن للنار سبعة أبواب وللجنة ثمانية أبواب . فقد علم أن الأشياء المدركة . إنما مدركة للجزئيات بموادها كالحواس الظاهرة وهى خمسة . أو مدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسماة بالخيال . أو قوة حاكمة عليها حكما غير واجب . وهى الوهم . أو قوة حاكمة حكما واجبا وهى العقل . وهذه ثمانية . فإذا اجتمعت الثمانية جملة أدت إلى السعادة السرمدية والدخول فى الجنة . وإن حصل سبعة منها لا تستتم إلا بالثامن أدت إلى الشقاوة السرمدية . والمستعمل فى اللغات أن الشىء المؤدى إلى الشىء يسمى بابا له . فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبوابا لها . والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبوابا لها . وهـــذا هو ما يرمى إليه الدين بإشاراته ورموزه من معان وحقائق .

فهل بعد هذا يشك القارىء فى صواب فهمنا لابن سينا على حقيقته ؟ وهو فهم كلفنا عناء قد يعادل العناء الذى لقيناه فى البحث بأكمله . فالرجل كان بين الخوف من العامة والخوف على العامة فى نظره يكتم أسرار البحث فى نفسه . ولا يتكلم عنها فى بيان . وكان كثيراً ما يشير إلى هذه المعانى مستترا وهو يقول : « وهذا كلام مغلق تحته معان كثيرة فى شرحه على الحقيقة تكون النجاة(١) » .

---

(١) رسالة المبدأ والمعاد ص ٢٥٤

الباب الثالث

الفصل الأول : قيمة هذا التوفيق . نقد وتقدير .

الفصل الثانى : أثر هذا التوفيق .

الفصل الأول

(قيمة التوفيق : نقد وتقدير)

« ١ »

تلك هي عملية التوفيق عند ابن سينا . وهي تتميز بأنها أوضح وأتم وأعمق مجهود قام به إنسان في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة . فابن سينا قد استطاع في « مشكلة الصفات » أن يجمع بين صفات المحرك الأول عند أرسطو وبين الصفات التي جاء بها الإسلام . مع مهارة فائقة تجلت في كيفية رد هذه الصفات التي جاء بها الدين إلى الصفات التي لاتتنافى مع الخصائص الفلسفية للواجب .

والواقع أن رد الصفات التي جاء بها الدين من القدرة والإرادة ، والسمع والبصر وغير ذلك إلى صفة العلم . لا أعلم أحداً فيمن سبقه . قد قال به على هذه الصورة من الوضوح والدقة . نعم إن أرسطو قد فتح له الباب برد صفة الحياة (١) إلى العلم . والإفلاطونية الجديدة قد حاولت رد هذه الصفات إلى الذات . وكذلك فعل المعتزلة . والفارابي قد سلك كما فعل ابن سينا الصفات التي ورد بها الشرع مع الصفات التي أثبتها أرسطو لمحركه في قرن واحد . وإن لم يقم بعملية الرد التي قام بها ابن سينا . اللهم إلا بعض تعبيرات قلقة وغامضة(٢) أعتقد أنها كانت المفتاح

---

(١) يقول أرسطو في (مقالة اللام ص ١١٧) (والحياة أيضا من صفات الله . فإن فعل العقل حياة . والله هو ذلك الفعل . وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية)

(٢) يقول الفارابي في كتابه « فصوص الحكم » (ص ١٣٦ من المجموع) « فص . لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة » والقارىء لهذه القطعة من الفص بعد أن يكون قد فهم ابن سينا يستطيع أن يدرك في سهولة ما يريد أن يقوله الفارابي من أن إدراك الأول ذاته من حيث هي مبدأ هو عبارة عن القدرة التي تترتب عليها الآثار الوجودية . فاذا لحظ القدرة وما يترتب عليها يأتي العلم الثاني المتعلق بالمعلولات

الذى هدى ابن سينا إلى هـذا الحل . ولـكن العمل الجليل الذى أبرزته الفلسفة الإسلامية فى رد هذه الصفات على أتم ما يكون من الوضوح والدقة كانت من عمل ابن سينا نفسه . فإذا أضفنا إلى ذلك مجهوده فى التدليل على أن من خصائص الواجب أن يعلم ذاته وغيره . ثم دفاعه ضد ماقيل من أن ذلك يلزمه الـكثرة دفاعا يتميز بالوضوح والبيان عما فعل الفارابى الذى تتشابه أفـكاره مع أفـكار تلميذه(١) فى هذه النقطة . تبين لنا بوضوح أن ابن سينا فى مشكلة الصفات بالذات كان أوضح الموفقين على الإطلاق .

فإذا انتقلنا إلى مشكلة القدم. فإننا نجد ابن سينا رغم أنه قد تأثر فى الحل . وهو أن العالم قد صدر بطريق الفيض أزلا عن الخالق. بالأفلاطونية الجديدة(٢). وكذلك بالفارابى. واستعار منهما بعض الأفكار التى دافع بها عن المشاكل التى واجهته. كصدور الـكثرة(٣) عن الواحد ، وكيفية صدور الشر عن الخير . من القول بالوساطة ، وبيان أن الشر

---

(١) يقول الفارابى (ص ١٣٣ من المجموع) « واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته . فله الـكل من حيث لا كثرة فيه) ويقول (ص ١٣٥) « علم الأول لذاته لا ينقسم . وعلمه الثانى عن ذاته إذا تـكثر لم تـكن الـكثرة فى ذاته » ويقول : « كل ماعرف سببه من حيث يوجبه . فقد عرف نفسه . وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب لـكل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الأولى . ولـكن ليس يظهر له شىء منها عن ذواتها داخل فى الزمان والآن . بل عن ذاته والترتيب الذى عنده شخصاً فشخصا بغير نهاية) فالفارابى فى هذه النصوص قد تناول مشكلة العلم ووضع حلولها التى تتشابه مع حلول ابن سينا وإن كانت غامضة .

(٢) أثولوجيا ص ١٣٦ . وقد شرحه ابن سينا وشرحه مخطوط بدار الـكتب تحت رقم (٢١٦ حكمة) وقد شك فى نسبته إلى أرسطو. وإليك ما يقوله فى كتابه المباحثات المخطوط بدار الـكتب المصرية تحت رقم ٢٠٩ ص ٦ « وأوضحت شرح المواضع المشكلة فى النصوص إلى آخر أثولوجيا على ما فى أثولوجيا من المطعن »

(٣) راجع سنتلانا فى محاضراته وراجع أثولوجيا ص ١٣٦ وعيون المسائل ص ٦٨ و ٦٩ و ٧٥ .

عارض وأمر عدمى إلا أننا لا ننسى له تعليله لوقوف الفيض عند العقل العاشر. وتحليله العميق لمعنى الخير والشر، وربطه بين الكائنات برباط العشق والمحبة، ورده البارع على من زعم أن الشر فى الخلق غالب. فهو وإن أخذ الحل وبعض الأفكار المحيطة به عن سابقيه إلا أن فضله فى البيان والدفاع والعمق أظهر من أن ينكر، على أن ابن سينا له مجهوده الآخر فى هذه المشكلة. فهو الذى هاجم المتكلمين وأبطل القول بالحدوث. وبين ضرورة القول بالقدم. لنحتفظ لله بالكمال اللائق به، وبين أن القول بالأزلية لا يبيحه الدين فحسب بل يوجبه، فوصل بالتوفيق إلى أعلى صوره، وهو الذى أظهر أن تكأة المتكلمين فى القول بالحدوث ـ وهى أن القول بالقدم يؤدى إلى نفى الاختيار عن الله وهو كمال له ـ واهية، بتوضيحه أن إثبات الاختيار الذى نعرفه لله مما يوجب النقص. وكمال التنزيه فى نفيه عن الخالق، وبذلك فقدت هذه الدعامة قيمتها. وهو الذى أخذ فى تحليل معنى الصنع والخلق والإبداع وبيان أنها لا تنافى القدم الزمانى، وتوسع فى شرح تلك الفكرة التى أشار إليها الفارابى. وهى فكرة الحدوث الذاتى(١). مبينا أن العالم حادث بالذات، ومع ذلك فهو قديم بالزمان. وإذن فقدم العالم لا يحول بينه وبين كونه مخلوقا. بل وحادثا بهذا المعنى. واجتهد فى تفسير المعجزة بما لا يتنافى مع العلية. فأرضى بذلك الدين والفلسفة، وحاول أن يثبت أن الدعاء الذى جاء بفائدته الدين لا يتنافى أيضا مع سبق القدر. فابن سينا إن كان له فى مشكلة الصفات حله المبتكر نسبياً. فله فى مشكلة القدم دفاعه الحار عن الحل الذى لجأ إليه أسلافه من الفارابى والإفلاطونية الجديدة.

على أن الأهم ـ فى نظرى ـ من ذلك كله هو نجاحه فى استخدام فكرة الواجب والممكن فى التوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية. والربط بين العالم وخالقه من

---

(١) يقول الفارابى (ص ١٢٨ من المجموع) (الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست. ولها عن غيرها أنها توجد. والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات. فللماهية المعلولة ألا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد. فهى محدثة لا بزمان تقدم).

ناحية أخرى . ربطا يعتبر أكثر نجاحا من كل محاولة سبقته . ففكرة الواجب بالذات قد استطاع ابن سينا أن يستخدمها فى إثبات جميع ما أضفاه أرسطو على محركه لواجب الوجود . ككونه واحداً . وبسيطا . وعقلا محضا . وحقا محضا . وفعلا محضا . وعاشقا . وسعيدا . وثابتا . وأزليا . وأبديا . مبينا كما أسلفنا أنه لو لم تثبت هذه الصفات . بل ثبت نقيض أى صفة منها . للزم على ذلك أن يكون واجب الوجود معلولا لا واجبا . واستطاع أن يستخدمها أيضا فى إثبات ما زاده الدين من صفات . ككونه عالما بالغير . وقادراً . ومريداً . إلى غير ذلك . لأنه لما كان واجبا . وكان علة لغيره . كان من مقتضيات علمه بذاته الذي يقتضيه تجرده عن المادة أن يعلم غيره من ناحية أنه معلول له . ولما كان علة لغيره جعل علمه بذاته من هذه الناحية كافيا فى إبراز ما فاض عنه من المخلوقات . فكان العلم قدرة ، ولما كان علة لغيره . وكان عالما بما يفيض عنه . وأن كماله فى الفيض . كان علمه هذا إرادة . ولما كان علمه بذاته من حيث هى علة للمسموعات كافيا للعلم بهذه المسموعات ، كان علمه سمعا . وهكذا استطاع ابن سينا أن يستخدم هذه الفكرة ـ أعنى فكرة الواجب ـ فى التوفيق بين هذه الصفات التى تبدو متنافرة .

بل نستطيع أن تقول أيضاً : إنه قد استخدمها فى مهارة أشد فى مشكلة القدم . ففكرة الواجب بالذات تستلزم الوحدة والبساطة . وإذن فالعالم ليس بواجب . بل هو ممكن . وإذن فهو معلول . ويجب لابرازه أن توجد علة ترجح أحد طرفيه . وهى الواجب . والواجب تام الفاعلية والجود منذ الأزل . والممكن مستكمل للقابلية منذ القدم . وإذن ، فالواجب أن يكون وجود الممكن قديما قدما زمانيا . وإذن ففكرة الواجب . وما اقتضت من خصائص . هى التى حملتنا على أن نقول بإمكان العالم . واحتياجه منذ القدم إلى الخالق . ووجوده أزلا كذلك . فتحقق لنا الجمع بين فكرة القدم الأرسطية . وبين فكرة الخلق الإسلامية ، وبذلك استطاع ابن سينا اعتماداً على فكرة الواجب أن يوفق بين الدين والفلسفة فى مشكلة القدم . كما استطاع بها أن يجمع بين الدين والفلسفة فى مشكلة الصفات .

وابن سينا قد نجح أيضا اعتماداً على هذه الفكرة فى الربط بين الله وخلقه برباط وثيق عجز عن القول به إفلاطون وأرسطو . فالله علة للعالم . وجد بوجوده

وهو دائم بدوامه . وأى رباط أوثق من رباط العلة بالمعلول ، وبذلك استطاع أن يجعل الله والعالم كلا متماسكا . بأن جعل الثانى من لوازم الأول ومعلولاته . وإذن فليس العالم المحسوس ظلا(١) لعالم المثل . كما قال إفلاطن . وليست الصلة بين هذا العالم وبين الله هى صلة العشق والمحبة(٢) . كما ذهب إلى ذلك أرسطو . بل الصلة أوثق الصلات وأقواها .

وبذلك أستطاع ابن سينا أن يفصل فى تلك المشكلة العتيدة ، مشكلة الصلة بين الكامل الثابت البسيط . وبين الناقص المتغير المركب المتعدد . وهو بهذا الرباط جدير بمكانه بين الفلاسفة .

أنا لا أنكر قط أن فكرة الواجب(٣) والممكن قد طاف حولها أرسطو . ولكنى أعتقد أن أرسطو كان يفهم من الواجب الخالى من التغير والقابلية . ومن الممكن القابل والمتغير ، أو بعبارة أخرى أزاد من الممكن الهيولى . ومن الواجب الصورة المحضة . ولم يستعمل الواجب كما استعمله ابن سينا فيما لا علة له من غيره ، وهو مع ذلك علة لغيره . والممكن فيما لاعلة له من ذاته ، وهو مع ذلك محتاج فى وجوده إلى غيره ، وذلك لأن الواجب عند أرسطو ليس علة فاعلية . والعالم فى نظره ليس مخلوقا . فبقى الله والعالم فى نظره منفصلين ومتجاورين ، وليس بينهما من رباط إلا رباط العشق والمحبة . وهو رباط جدير أن يقول به شاعر لا فيلسوف .

ولا أنكر أيضا أن الإفلاطونية الحديثة قد عالجت هذه الفكرة ـ أعنى فكرة الربط بين الله والعالم . فجعلت الثانى فائضا عن الأول . ومعنى هذا أنه

---

(١) وفي ذلك يقول الأستاذ كرم (ص ٨٩) « إن إفلاطون يرى أن المثال هو الشىء بالذات والجسم شبح للمثال »

(٢) وفى ذلك يقول الأستاذ كرم (ص٢٣٦) « وهذا كلام أدخل فى باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية » .

(٣) الجانب الإلهى للدكتور البهى (القسم الثانى ص ٣٥) .

معلول له . إن لم يكن بعضا منه ، وهذا واضح فى كلامهم(١) . ولكنها لم تستطع أن تعرف الله بالواجب أو بالعلة . وأن تبين الخصائص التى تقتضيها واجبيته . حتى يتبين خلو العالم منها . واحتياجه من أجل ذلك إلى خالقه ، ولم تستعملها أيضا فى التوفيق بين الصفات التى تبدو متعارضة .

والفارابى(٢) وإن تنبه لهذه الفكرة . فعرف الله بعنوان كونه واجب الوجود . وعلة للعالم ، وعرف العالم بعنوان أنه ممكن ومعلول ، إلا أنه لم يستطع أن يستخدم هذه الفكرة استخداما طبيا فى مشكلة الصفات من ناحية ، ولا فى بيان أن العالم تتنافى خصائصه مع خصائص الواجب كما بينه ابن سينا من ناحية أخرى ، فله فضل التوجيه والأستاذية من غير شك ، ولكنى أقرر فى هدوء وإصرار أن التلميذ قد استطاع أن يفوق أستاذه فى استغلال هذه الفكرة واستخدامها .

فإذا انتقلنا إلى مشكلة الخلود . فماذا نرى ؟ نجد ابن سينا يعتقد عقيدة جازمة بأن كمال الإنسان بما هو إنسان إنما هو فى المعرفة وحصوله على نهاية تطوره ووصوله إلى المرتبة التى فوقه فى سلسلة الوجود . ويعتقد أيضا أن هذه السموات الجميلة العامرة بالملائكة

---

(١) سنتلانا فى محاضراته وأثولوجيا نشر (ديتريصى) ص ١٣٦ .

(٢) الواقع أن الفارابى عرف الله بعنوان كونه واجب الوجود وعلة للعالم بل واستدل على وجوده من الوجود ذاته كما فعل ابن سينا وأضفى عليه سائر الصفات الشرعية والفلسفية ، بل ويمدح هذا الوجه فى الإثبات كما فعل تلميذه تماما بل وتستطيع أن تقول إنه قد استخدم هذه الفكرة أيضا فى إثبات بعض خصائص المحرك الأول لله ولكن هذه الأفكار الغامضة كانت أوضح عند تلميذه الذى استخدم هذه الفكرة بمهارة أكثر منه . وهذا تطور طبيعى . فالأفكار الفجة عند الفارابى قد نضجت وأينعت بحكم الزمن عند ابن سينا حتى أصبح مذهبه أوفى وأوضح صورة للفلسفة الإسلامية التى هى مزيج من أرسطو والإسلام . (راجع عيون المسائل ص ٤٦ وما بعدها و ص ١٢٩ من المجموع و ص ١٣٣ و ١٣٩ لترى بنفسك ما يؤيد ما ذهبنا إليه) .

والنظام والجمال والخير من المحال أن تفسد أو أن تبيد . فيسلم مع أرسطو بأبديتها .
ولكن هل معنى هذا أن ينسى دينه . وهو يقول بمعاد جسماني يحقق للإنسان أقصى أنواع السعادة . إذا كان فى حياته يعتنق الحق وينصر الفضيلة . نعم إنه لم ينس . بل شمر عن ساعد الجد . وجاء بأوفى محاولة قام بها إنسان فى سبيل المحافظة على غاية الإنسان بما هو إنسان . وهى المعرفة . وتحقيق ما رمى إليه الشرع من تأكيد هذا المعاد . فأخذ يثبت أن النفس جوهر مفارق للبدن . وأنها روحية ، ثم قال بحدوثها حين رأى أن الحدوث هو الحل الوحيد الذى يوصل إلى القول بتشخصها وجزئيتها . وربط بينها وبين الجسد برباطين . رباط التدبير من ناحية . ورباط أن النفس تتخذ من الجسد آلة لها فى الاستكمال بالمعارف من ناحية أخرى . وأكد فى قوة أن أعمال الإنسان فى هذه الحياة لا يمكن أن يمحى أثرها بعد الحياة . مما يترتب عليه نعيم الروح أو شقاؤها . وأثبت أن النفس مدركة بذاتها . فإذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال . وفارقت الجسد بالموت . وبقيت خالدة . فإن معارفها تخلد معها . ثم أخذ بعد ذلك فى بيان أن هناك ألما روحيا ونعيما روحيا . ثم أخذ يبين أن الألم والنعيم الروحيين يمثلان فى السعادة والشقاء أعلى المراتب . وأخذ يستدل على ذلك بالقياس والتجربة . ثم أخذ فى تفصيل المعاد الروحى ملاحظا ما فصله القرآن من مراتب للأشقياء والسعداء ، فجعل صنفا فى أعلى مراتب السعادة . وهم الفلاسفة الفضلاء . وصنفا فى أقصى مراتب الشقاوة . وهم الجهلة الفساق الذين نبهوا إلى أن كمالهم فى الحق والخير . ومع ذلك فقد ظلوا معرضين . وجعل عذابهم دائما ، وهم بذلك يقابلون الكفار فى لسان الشريعة الغراء ، ثم جعل بين هاتين مراتب . فالعالم الفاسق له عذاب الشوق إلى المتع الحسية التى يستحيل الحصول عليها بعد الموت بسبب ذهاب الآلة . وهى الجسم . إلى غير رجعة . ولم يشأ أن يقول ببطلان نفوس الجاهلين الذين اعتقدوا أن السعادة فى المحسوسات . بل جعل لهم نعيما حسيا . وإن كان بطريق التخييل . ثم جعل نهايتهم فى الآخر سعيدة . وقرر أن نفوس الأطفال الغريرة فى مرتبة وسطى تقابل مرتبة أهل الأعراف فى لسان الشريعة . ثم أخذ بعد ذلك فى بيان أن السعادة فى الآخرة مرتبطة تمام الارتباط بالعقيدة الصالحة والعمل الطيب فى هذه الحياة . فقال بأصل المعاد . وجعل السعادة

فيه مرتبطة بالمعرفة ومكارم الأخلاق . ولكنه فى سبيل المحافظة على نظرته فى أن كمال الإنسان إنما هو فى المعرفة لم يعارض إلا فى وصف المعاد وكيفيته . قائلا إن هذه الكيفية كما وردت فى الشرع إنما هى أمور جىء بها لأجل العامة . وهى فى الوقت نفسه تشتمل على رموز يستطيع الفلاسفة أن يدركوا الحقيقة من ورائها . فجمع بذلك بين الفلسفة التى ترى أبدية العالم . وأن كمال الإنسان إنما هو فى المعرفة . وبين الدين الذى جاء لحمل الناس على عمل الخير . عن طريق التبشير بحياة أخرى فيها لذائذ حسية ومعنوية ، وذلك بعد أن تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

أنا لا أنكر أن محاولة إثبات تجرد النفس وخلودها والقول بالمعاد الروحى وأن ما ورد فى الشرائع من آيات فى وصف النعيم الحسى الذى تلقاه النفس بعد الموت إنما هو رموز وإشارات اضطر أصحاب الشرائع إليها قد قال به كثيرون قبل ابن سينا . فالإفلاطونية الجديدة قد قالت به . (١) وكذلك الفارابى (٢) يكاد بتعبيراته القصيرة الدقيقة أن يكون ملهما لتلميذه فى كثير من نواحى تفكيره فى هذه المحاولة . ولكن ابن سينا كما قلت ، يتميز عن كل هؤلاء . فمنهجه الحدسى فى إثبات النفس — وخصوصا فرضه العجيب . فرض الرجل المعلق فى الهواء . يكاد يكون من صنعه

---

(١) راجع سنتلانا وفى ذلك يقول « إن الإفلاطونية تقول إن الملل قد وضعت لتقريب الحقائق الإلهية للأفهام العامية فتلبست بقشور حسية مما يناسب أفكار الجمهور وعوائدهم . إلا أن الفليسوف لا يقف عند ذلك ويمعن النظر فى مقاصدها ، فتنكشف له ما تضمنته من المعانى الخفية والأسرار الدقيقة الإلهية) . ويقول صاحب أثولوجيا (ص ٣) « النفس ليست بجرم وإنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هى باقية دائمة »

(٢) والفارابى يرى تجرد النفس وخلودها بل وحدوثها ويعتقد بالسعادة الروحية وربط السعادة بالفكرة الحقة والعمل الصالح ويثبت الألم والنعيم الروحين . ولكن كما قلت دائما فى إيجاز واقتضاب . (راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٣ و ص ١٤٠ إلى صفحة ١٤٤ من المجموع)

هو — وفى رأيى — أن ديكارت قد يكون مدينا لهذا المنهج بطريقته فى تفلسفه النفسى(١)

كما أننا لا ننسى عناية ابن سينا الدقيقة بتطبيق مراتب السعادة والشقاوة فى المعاد الروحى على ما جاء فى القرآن الكريم والسنة المطهرة .

كذلك لا ننسى تأويله لمعانى الجنة والنار والصراط . وشرحه المسهب للمعاد الروحى . وتأكيده أن النعيم الروحى حقيقة لاشك فيها . وأنه متميز عن النعيم الحسى . وربطه بين عمل الخير واعتناق الحق فى الدنيا وبين السعادة فى الآخرة . مما يجعل محاولته فى هذه المشكلة بالذات أوفى محاولة على الإطلاق .

وإذن فابن سينا فى مشاكلنا الثلاث متميز عن غيره من الموفقين . فيكون فى الواقع أوضح الموفقين على الإطلاق ، لأن هذه هى المشاكل الرئيسية التى تحتاج إلى عمق فى التفكير وتجديد فى الحلول وإجادة فى البيان .

(ب)

ولكن رغم هذا المجهود الذى بذله ابن سينا فى التوفيق بين الدين والفلسفة . هل نجح . أم أن الفجوة رغم هذا المجهود لم تلتئم ؟ لنتحدث سويا فى هذه الحلول التى لجأ إليها ابن سينا فى عملية التوفيق هذه . لنرى إلى أى حد قد بلغت من النجاح ، ولنبدأ بحلوله فى مشكلة الصفات . فابن سينا قد جعل الله يعلم الغير عن طريق ذاته . لأنه مبدأ وعلة . والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . وجعل هذا العلم سببا فى الأشياء لاناشئا عن الأشياء . وجعل العلم بالكثرة من اللوازم التى لاتنافى الوحدة والبساطة . وجعل العلم بالجزئيات عن طريق صفات كلية لا تنطبق فى الخارج إلا على جزئى . وجعل هذا العلم غير مقترن بالزمان حتى لا يلزم من اقترانه به تغيره المؤدى إلى تغير الواجب . مع الحاجة إذا كان مقترنا بالزمان إلى آلة جسمية فى الإدراك .

---

(١) من المعروف أن كتاب الشفاء قد ترجم إلى اللغة اللاتينية وقد أعيدت ترجمته مرارا قبل ظهور ديكارت . وكان متداولا فى مدينة فينيس بين سنتى ١٤٩٦ و ١٥٤٦ . أى قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة فقط ؟ فلايبعد أبدا أن يكون ديكارت قد اطلع عليه عن طريق مباشر . أو بواسطة غيره ممن اطلع عليه

وأنا أقول لابن سينا ـ رغم معارضتى فى أن العلم بالعلة يقتضى العلم بسائر المعلولات المترتبة عليها ـ : إن الدين لا يأبى أن يكون علم الله بغيره ليس عن طريق هذا الغير. بل ربما يوجب ذلك . لأنه يقرر أن جميع الأشياء موجودة فى علمه قبل وجودها فى الخارج . فيكون علمه فعليا لا انفعاليا فكرة طيبة لا يعارضها الدين بل يشجعها .

وأقول له أيضا : إنك بجعلك الله عالما بالغير لا بالذات فقط قد أرضيت الدين فى المبدأ ـ أعنى فى كونه عالما بالغير لا بالذات فحسب ـ كما قرر ذلك أرسطو ـ ولكنى أنكر بناء على رأيك فى العلم من (أنه تقرر الصورة المعقولة فى نفس العاقل تقرر شيء فى شيء آخر(١)) أن ذلك لا يوجب كثرة فى ذات الواجب . نعم لك أن تقول: إن العلم بالمعلولات المتكثرة كان نتيجة للعلم بالذات الواجبة التى هى علة وفاعلة . وأن العلم بالكثرة متأخر عن العلم بالذات . فقد لا نعارضك فى هذا . ولكن أن ذلك لا يوجب كثرة فى الواجب فهذا ما لا نستطيع أن نفهمه . فالتأخر هنا على فرض وجوده إنما هو فى الإدراك والوسيلة . ولكن فى النهـــاية لابد أن تتقرر صور المعقولات فى نفس العالم . وهو الله . والمعقولات على رأيك متغايرة فى ذاتها ، ومغايرة للواجب .

والواقع أن الكثرة هنا تجب من وجوه كثيرة . فأولها الكثرة الواجبة بسبب كون الواجب فاعلا للمعقولات وقابلا لها. فيكون الواحد من كل وجه قابلا وفاعلا ، وهذا يؤدى على رأيك إلى كونه متكثرا . وهذا ما تمنعه . وثانيا أن العلم فى هذه الحالة يكون صفة ليست سلبا ولا إضافة . وتكون قائمة بالعالم وهو الله سبحانه وتعالى . فيلزم على ذلك أن يكون الله ملتئما من ذات وصفة قائمة به . وأعتقد أن الدفاع عن ابن سينا ـ مع التزام رأيه فى العلم ـ فى هذه النقطة بالذات لا يجدى . ولذلك قد ذهب المتأخرون من المشائين وبعض رجال الإفلاطونية الجديدة كفرفريوس ـ كى يتخلصوا من هذا الإشكال ـ إلى رأى فى العلم يقول بأن المعقولات بعد حصولها يتحد

---

(١) الإشارات ج ٢ ص ٦٨ .

بعضها ببعض . ثم تتحد بعد ذلك بالعاقل . فلا يكون هناك كثرة تلزم عن إدراكها .

وإذن فابن سينا إذ جنح إلى الدين قد أغضب الفلسفة . ولم يحافظ على رضى الطرفين . وهو الشرط الواجب فى التوفيق الناجح .

فاذا تركنا مشكلة الكثرة إلى مشكلة الجزئيات المتغيرة . فإنا نجد ابن سينا قد حلها على أساس أن الله يدرك الجزئيات بوجه كلى . لا ينطبق فى الخارج إلا على جزئى . ومعنى هذا بصريح العبارة أن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات قبل وجودها ـ من حيث هى معدومة ـ ولا بعد وجودها ـ من حيث هى موجودة ـ لأنه يعلمها علماً مجرداً عن الزمان ، وهذا يستلزم ـ فى رأيى ـ أن يكون الله جاهلا كل الجهل ببعض أوصاف هذا الجزئى ، وهذا لا يرضى الدين قط . على أن الدين من ناحية أخرى يصرح بأن الله يعلم الجزئيات من حيث هى مقترنة بالزمان . فالقرآن لا يتحدث عن الجزئيات إلا مقترنة بالزمان ـ إن فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل ـ فعاد وثمود ومن إليهم قد كانوا ثم هلكوا . والرسول ومن معه من المؤمنين يخاطبون من الله بما ينبىء عن علمه بحضورهم وقت خطابهم ، والقرآن نفسه يتحدث عن أخبـــار ستحصل فى المستقبل . « سيهزم الجمع » « غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » إلى غير ذلك من الآيات التى وردت فى أوصاف يوم القيامة . فإدراك الجزئى من غير أن يكون مقترنا بالزمان . وإن حل مشكلة التغير . إلا أنه يستلزم الجهل . وهو نقص . ويؤدى إلى مخالفة صريحة لنصوص الكتاب .

وأعتقد أن بعض المتكلمين كانوا فى مسألة الكثرة والتغير أكثر لباقة من ابن سينا . فهم قد قالوا مع الفلاسفة بوحدة الواجب وثباته وبساطته . فلما اصطدموا بمشكلة الكثرة الناشئة عن العلم بالجزئيات المتغيرة . قالوا إن العلم إضافة . وكثرة الإضافات لا تؤدى إلى كثرة فى الذات . وكذلك تغيرها التابع لتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدى إلى التغير فى الذات . وفى ذلك يقول سعد الدين التفتازانى (والحق أن العلمين ـ أى بأنه لم يكن ثم كان ـ متغايران . وأن التغير فى الإضافة أو العالمية لا يقدح فى قدم الذات(١)) .

---

(١) المقاصد ج ٢ ص ٩٢ .

ولعل ابن رشد كان أكثر من الجميع لباقة أو تهربا إذ قرر أن الله يعلم الأشياء علما مقترنا بالزمان . فيعلمها حال كونها معدومة بعنوان كونها معدومة . ويعلمها بعد وجودها بعنوان كونها موجودة . ولا يلزم من ذلك التغير في ذاته . لأن التغير إنما يلزم عن العلم الحادث . والله يعلم هذه الأشياء بعلم قديم . وليس كل ما يلزم الحادث يلزم القديم ، وذلك . لأن التمايز بين العلمين يؤدى إلى الاختلاف فيما يترتب على النوعين . وهكذا نرى أن ابن سينا إذ يجنح إلى المحافظة على وصف الواجب بالثبات في مسألة العلم بالجزئيات لا يتفق مع طبيعة الدين ، وهو الشرط الواجب في التوفيق الناجح ، فابن سينا إذ يميل إلى الدين في مسألة العلم بالغير لا يرضى الفلسفة . وإذ يميل إلى الفلسفة في مسألة العلم بالجزئيات لا يتفق مع طبيعة الدين . وهذا دليل على أنه إلى هنا لم يكن من الموفقين فيما يحاوله من التوفيق .

والآن لندع مشكلة العلم ولننتقل إلى بقية الصفات التى سببت بعض المشاكل . وهى صفات المعانى من القدرة والإرادة والحيـــاة والسمع والبصر والكلام ، ولنناقش الحل الذى لجأ إليه ابن سينا . وهو رد هذه الصفات إلى العلم ، فنحن نسلم له بجودة الحل فى بعض الصفات كالسمع والبصر . فإن ردها إلى إدراك المسموع والمبصر قد لا يكون هناك كبير اعتراض عليه ، وقد قال به بعض المتكلمين . ولكن الذى لا أستطيع أن أسيغه . بل أنازع فأصرح بعدم نجاحه ، هو رد صفات القدرة والإرادة والحياة إلى العلم .

نعم قد نسلم مع ابن سينا باستحالة أن تكون إرادة الله كإرادتنا ـ أعنى إرادة يدفعها الباعث وتحركها الشهوة ـ فإن هذا يعتبر نقصا بالنسبة له يجب أن يتنزه عنه . ولكن بجانب ذلك نقرأ فى الكتاب العزيز آيات كثيرة تدل على أن الله مطلق الحرية والاختيار . فهو يقول : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » وهو يقول : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ، وهو يقول : « وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا » ، وهو يقول : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه » وهو يقول : « وإن تتولوا كما توليتم من قبل يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم » ، وهو يقول : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » إلى غير ذلك

من الآيات التي تدل على أن الله كائن سام له مطلق الحرية والاختيار فى أن يفعل ما يشاء . وحسبما يريد . ولا يمكن أن تتحقق الحرية والاختيار إلا بإرادة ومشيئة . ولا يمكن أن تعود هذه الإرادة التي تحقق هذه الحرية والاختيار إلى معنى « العلم بفيضان الكل : عنه ورضاه عن هذا الفيضان. لعلمه بأن كماله فيه » . فالفرق بين الإرادة المحققة للاختيار. وبين الإرادة بهذا المعنى جلى واضح . فإنها بمعنى العلم ليست إلا أمرا سلبيا لا يحقق شيئا من ذلك على الإطلاق . وإذن فتأويل الإرادة قد يسلم بما لا يتنافى مع كمال الواجب . ولكن الذى لا نستطيع فهمه أن نرد الإرادة المخصصة للممكن ببعض أحواله الجائزة عليه دون البعض الآخر . والمحققة للحرية والاختيار اللذين ينص الله عليهما كثيرا فى محكم الآيات . إلى صفة العلم بفيضان الكائنات عنه . مع أن الاختلاف بين الأمرين يكاد يكون بديهيا .

فإذا تركنا الإرادة إلى القدرة . فقد نسلم له أيضا وجوب القول بمغايرة قدرته تعالى لقدرتنا التي تحتاج إلى قوة باعثة . وأخرى محركة . فى إبراز ما تصنع . ولكن هل يتصور إنسان أن يعود معنى القدرة إلى معنى (العلم بالذات من حيث هى مبدأ وعلة للكائنات) . أو بعبارة أخرى . هل يصح أن يكون التعقل قدرة بها الإيجاد والإبراز ؟ . أظن أن ذلك عسير على فهم جميع الناس غير ابن سينا ومن قال برأيه من الموفقين الذين حاولوا أن يردوا صفات الله الفاعل فى نظر الإسلام إلى صفات الله المحرك كغاية فى نظر الفلسفة الأرسطية . وهل من الممكن أن يكون العلم صفة تأثير وإبراز . ومهمته فى الواقع هى الكشف والإيضاح . وإذا كان التعقل صفة إبراز كالقدرة . أو هو فى الواقع قدرة . فلماذا اضطر ابن سينا أن يقول بالوساطة مع أن البارى يعقل حقائق كثيرة متقررة فى ذاته . وهذا يستلزم بناء على أن العلم صفة إبراز أن تفيض عنه فى وقت واحد معلولات كثيرة . بل يستلزم أكثر من ذلك . وهو كون العالم بسائر ما فيه قديما . وليس مشتملا على شيء حادث أصلا . لأن المذهب يقرر أن البارى بمجرد عقله ذاته ـ من حيث هى علة ـ تفيض عنه المعلولات . وبما أن جميع الحقائق سواء كانت جزئية أو كلية متقررة فى ذاته . فإذن بمجرد عقله لها يجب أن تفيض عنه .

ومادام هذا التعقل أزلا فيجب أن تكون الكائنات أزلية كذلك . وأظن أن ابن سينا لايسعه أن يسلم بهذه النتيجة .

فإذا تركنا صفة القدرة إلى صفة الحياة ـ مع التسليم بوجود مخالفة بين نوع الحياة فى الواجب ونوع الحياة فى الشاهد ـ فإننا لا نستطيع أن نسلم أن الحياة يمكن أن تعود إلى العلم ، وذلك لأن ماقرره ابن سينا من أن الحياة تتحقق بشيئين : فعل وإدراك ، والعلم قد حقق هذين . فبه الإدراك وبه الفعل . فهو إذن حياة . مردود بما سبق من أن العلم لايمكن أن يكون قدرة بها الفعل . وعلى فرض أن العلم يحقق الإدراك والفعل. فهل يمكننا أن نقول : إن الحياة هى العلم ؟ أم أن الحياة شىء يصحح الاتصاف بالعلم ؟ أعتقد أنك لكى تكون عالما يجب أن تكون حيا قبل ذلك ليصح أن تتصف بهذه الصفة . ويعترف ابن رشد (١) بأن رد الصفات المتعددة إلى معنى واحد يعسر فهمه جداً .

وأخيراً هذا هو ابن سينا فى مشكلة الصفات . رأى أن كمال الله إنما يتحقق بإثبات الخصائص التى اقتضتها الفلسفة له من كونه واحداً وثابتا وبسيطا ، ورأى أن الصفات التى جاء بها الشرع يستحيل أن تثبت كما هى فى الشاهد له . فقال بضرورة كونها فى الواجب على خلاف ماهى عليه فينا . وكان يستطيع أن يقول : إن صفات الواجب التى جاء بها الشرع متغايرة فى نفسها لتغاير الآثار المترتبة عليها ، وثابتة له على وجه لايتنافى مع ماثبت له من الثبات والوحدة والبساطة . أما تحديد هذا الوجه فهو أمر يجل عن إدراك الإنسان وتفكيره . ولكن طموح ابن سينا كفيلسوف يرى أن من مهمته أن يدرك حقائق الأشياء جميعا على ماهى عليه أبى إلا أن يحدد هذا الوجه . فقال برد الصفات المذكورة إلى العلم . فباء فى رأيى بالفشل . فهو من غير شك يريد بذلك أن ينزه الله عن النقص . وهو بغير شك طموح يريد أن يصل إلى الحق . ولكن هل وصل إلى حقيقة الصفات هذه ؟ هذا مانشك فيه ، ومانعتقد جازمين أن حقيقة

---

(١) تهافت التهافت ص ٧٨ .

هذه الصفات تجل عن إدراك العقول الإنسانية والأفكار البشرية ، فنحن نشكر له بواعثه . ونحمد له محاولته . ونعذره فى فشله وإخفاقه . والآن :

لننتقل إلى مشكلة القدم :

فعلى فرض التسليم بأن العالم قديم كما ترى الفلسفة ، هل يمكن أن يكون مع ذلك مخلوقا كما يرى الدين ؟ لنستعرض كلام ابن سينا فى الحل بإيجاز ولنناقشه فيما رأى . فابن سينا يحل المشكلة على أساس فكرة « الإمكان » ، فهو يقول : لننظر هل يمكن أن يكون العالم واجب الوجود بالذات ، ثم يقول : إن ذلك مستحيل . لأن صفات الواجب من الوحدة والبساطة غير متوفرة فيه . وإذن فهو ممكن محتاج فى وجوده إلى علة واجبة الوجود وهى الله . وعلة الحاجة هى الإمكان . وهذا الإمكان أزلى يصحح الوجود منذ الأزل كما يصححه بعد أن لم يكن . ولكن الفرض الثانى باطل . لأنه يستلزم التغير على الله من ناحية . ويؤدى إلى التسلسل من ناحية أخرى . وإذن فيجب أن نقول : إن العالم مخلوق ومع ذلك فهو قديم . وهذا ما تتضافر الفلسفة والدين على القول به .

ولكن هل استطاع ابن سينا أن يثبت أن العالم ممكن محتاج فى وجوده إلى علة خارجة عنه ؟ فى رأيى أنه لم يستطع . لأن الدليل الذى قدمه على أن الوحدة والبساطة من خصائص الواجب لا يؤدى إلى إثبات هذه النتيجة . فدليله فى إثبات الوحدة يتلخص فى أن واجب الوجود ما لم يتعين — أى يتشخص — لا يوجد . ولكنه موجود . فإذن هو متعين . وتعينه إما أن يكون لذاته فيكون واحدا . أو لغيره فيكون معلولا . ولا يمكن أن يكون معلولا . لأن الفرض أنه واجب . وإذن فهو واحد لا شريك له . وأنا أقول له : معنى واجب الوجود الذى توصلنا إليه بالدليل « موجود لا علة له خارجة عن ذاته » . وهذا المعنى يصح أن يثبت لشيئين أو أشياء تكون كل ذات منهما مخالفة للأخرى فى حقيقتها ، ومشاركة لها فى وصف أنها لا تحتاج إلى علة خارجة عنها فى وجودها . وتكون كل ذات من هذه الذوات المختلفة مقتضية لتعينها المختلف — على فرض التسليم بأن التعين أمر وجودى — واختلاف التعينات يؤدى إلى اختلاف الواجب وتعدده . من غير أن يكون معلولا لغيره . فيكون تعينه من ذاته . ومع ذلك فهو متعدد .

فإن قلنا : إن تعدده يؤدى إلى التركيب فى أفراده من مشترك بينها ومميز لكل منها . والتركيب باطل . قلنا على فرض أن التعدد يؤدى إلى التركيب فى الخارج من مشترك ومميز لا فى الذهن فقط ، وهذا موضع مناقشة ، فما الدليل على بطلان التركيب فى الواجب ؟ أظنك ستقول يا ابن سينا : إننى قد قدمت أن المركب فى هذه الحالة يكون محتاجا إلى كل جزء من أجزائه . وكل جزء من أجزائه غيره . فيكون محتاجا إلى غيره . فيكون معلولا لا واجباً . فإن كان ظننا صحيحاً فسنقول لك . إن واجب الوجود الذى أثبته دليلك معناه أنه ليس محتاجا فى وجوده إلى علة خارجة عنــه تعطيه الوجود . والجزء على فرض احتياج الكل إليه . وإن قيل إنه غيره . لكنه ليس غيرا خارجا حتى ينافى الوجوب الذى ثبت بالدليل . وحينئذ فلا مانع أبداً من أن يكون الواجب مركبا من جزئين كل منهما واجب الوجود بذاته . ويلزم من وجودهما معا وجود الذات الواجبة بوجوبهما . وتكون الذات فى هذه الحالة ليست بحاجة إلى علة خارجة عنها ، فلا تكون ممكنة . بل واجبــة بالمعنى الذى يؤدى إليه دليلك(١) .

وفى هـذه الحالة – كما أعتقد – لابد أن تلجأ إلى القول بأن هذا مستحيل ، لأن وجود جزءين كل منهما واجب بالذات محال . لأن التعدد فى الواجب باطل . لقيام الدليل على وحدانيته . وحينئذ يكون من السهل جدا على كل إنسان أن يقول لك . وإذن فقد ثبت الدور . وعجزت يا ابن سينا عجزا تاما عن اثبات الوحدة والبساطة . وذلك لأن إثبات الوحدة بمعنى عدم الشركة قد توقف فى النهاية على إثبات البساطة ، والاستدلال على البساطة قد انتهى فى النهاية إلى الاعتماد على دليل الوحدة . وإذن فقد توقف إثبات كل دعوى منهما على ثبوت الأخرى . وهذا هو الدور بعينه . ومن رأيى أنه من العسير جدا

---

(١) يقول ابن رشد فى كتابه « تهافت التهافت » (ص ٧٩) : إن مسلك ابن سينا فى إثبات الواجب لا يؤدى إلى نفى التركيب عنه .

على ابن سينا أو من يدافع عنه أن يجيب على هذا النقد . وإذن فكون العالم متكثرا ومركباً لاينفى أنه واجب الوجود . بمعنى أنه ليس بحاجة إلى علة خارجة عنه تعطيه الوجود . وقد قال أرسطو رغم أن العالم متكثر ومركب فى رأيه بأنه موجود من ذاته . وإن جعل حركته محتاجة إلى محرك آخر غيره .

وإذا ثبت عجز ابن سينا عن إثبات أن العالم ممكن محتاج إلى علة . فقد انهدم حله وجميع ما يترتب عليه . ولكن لا نريد أن نقف مع ابن سينا هذا الموقف ، بل سنسلم له أن العالم ممكن . ومحتاج فى وجوده إلى علة تعطيه إياه ؛ وأن إمكانه أزلى ، ثم نقول له بعد ذلك . وهل أزلية الإمكان تقتضى إمكان أن يوجد العالم أزلا ؟ حتى نقول : إنه لا مانع من جهة القابل ـ وهو العالم ـ أن يكون موجوداً أزلا . أم أنها لا تقتضيها ؟ فى رأيى أنها لاتقتضى إمكان الأزلية بل تحيلها . فكونى ممكنا محتاجا فى وجودى إلى الغير يستلزم أن أكون متأخراً فى الوجود الزمنى عن ذلك الغير . مهما كان مقدار هذا التأخر ، لأن العلة الفاعلة يجب أن تسبق المعلول زمنا ، وإن عارض فى ذلك كثيرون . فأنا لا أتصور أبداً كيف أكون مساوقا لعلتى فى الوجود ، وإذن ففى أى وقت قد استفدت هذا الوجود منها ؟ أو على رأى الرازى(١) . لا يخلو الأمر . إما أن يكون فى حال البقاء . وفيه إيجاد الموجود . وهو باطل . أو فى حال العدم أو الحدوث . وفى هذه الحالة لا يكون المعلول قديما . وإذن فقول أولئك الذين يذهبون إلى أن القديم يصح أن يكون أثرا للموجب باطل . وأشد منه بطلانا ـ فى رأيى ـ ما ذهب إليه الآمدى فى كتابه « أبكار الافكار(٢) » من أن القديم يصح أن يكون أثرا للمختار . وأرسطو نفسه يعترف بذلك . ولعل هذا هو الذى منعه من القول بخلق العالم حينما تبين له بالأدلة أنه قديم(٣) . وإليك نصه الذى يعترف فيه بأن العلة الفاعلية يجب أن تسبق فى الزمن معلولها . يقول أرسطو : « وللعلل الفاعلية

---

(١) المواقف ج ٣ ص ١٨٥ (٢) مخطوط بدار الكتب المصرية

(٣) يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ ص ٢٣٦

وجود سابق على معـــلولاتها . أما العلل الصورية فهى مقارنة فى الزمان لمعلولاتها(١) ، وكذلك يرى الأستاذ محمد عبده وإليك نصه : « إن العلة إنما تفيد وجود المعلول بعد أن تحوز وجود ذاتهـا . وكـون المعلول معها فى آن واحد يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده مع الآخر . فلا تتحقق الإفادة والاستفادة (٢) » . وإذن . فقول القائلين بأن القدم الزمانى يستلزم القدم الذاتى هو فى رأيى حق وصواب . ولا يمكن قط أن نقول : إنه من الممكن أن يكون العالم قديما بالزمان ومخلوقا . سواء كان الإيجاد عن إرادة أو عن إيجـاب (٣) . وعلى فرض أن العالم يمكن

---

(١) مقالة اللام ص ١٠٢ .

(٢) حاشيته على العقائد العضدية ص ٥٩ .

(٣) وإذن فالواجب علينا مادمنا نرى استحالة التوفيق بين فـكرة الخلق والقول بالقدم أن نناقش الأدلة التى اعتمد عليها ابن سينا فى إثباته للقدم لنرى . هل هى مسلمة أو غير مسلمة فنحدد موقفنا تبعا لذلك من الدين نفسه . ورأيى الذى أصرح به بعد دراستى لهذه الأدلة أنها لا تؤدى إلى إثبات المدعى .

لست أريد أن أقف مع ابن سينا طويلا فى محاولته التى أثبت بها أن تركب الاجسام من أجزاء لاتتجزأ — سواء كانت متناهية أو غير متناهية — باطل . وإن كانت نظرية الذرة تحتل مكانة الصدارة فى العلم اليوم . بل سأسارع إلى التسليم مع ابن سينا بأن الجسم مركب من مادة وصورة . ثم نناقشه بعد ذلك فى الدليل الذى ساقه لإثبات أن المادة والصورة قديمتان . فابن سينا قد بنى القول بقدم المادة على أن الحادث يكون قبل حدوثه ممـكنا . وكل ممكن فله إمكان . وإمكانه أمر وجودى . ومع ذلك فهو معنى إضافى لايقوم بنفسه ، بل بغيره . ويكون هذا الغير قابلا لأن يتحقق فيه هذا الحادث بالفعل بعد أن كان فيه بالقوة . وهذا الغير القابل هو المادة . ولايمكن أن تكون هذه المادة حادثة ؛ وإلا لقامت بمادة . ومادتها تقوم بمادة . وهكذا فيلزم التسلسل . وإذا كانت المادة قديمة . فالصورة كذلك لملازمتها إياها والرد على ذلك سهل . فنحن نسلم له أن الحادث قبل وجوده ممكن . وكل ممكن فله إمكان . ولـكن إمكانه ليس أمرا وجوديا حتى يحتاج إلى موضوع يقوم به . وهو المادة ، بل هو

أن يكون قديما قد صدر عن الله بطريق الإيجاب . فهل يقر الدين ذلك ولا يأباه ؟ فى رأيى أن طبيعة الدين وما تنطق به الآيات الصريحة من إثبات الاختيار لله تأبى ذلك .

أمر ذهني لا وجود له فى الخارج . وإذن فكل حادث لايستلزم قبل حدوثه مادة يكون موجودا فيها بالقوة . وإذن فلا مانع أن تكون المادة نفسها حادثة ولا يلزم التسلسل . وإذا بطل الدليل على قدم المادة لم يكن هناك دليل على قدم الصورة أيضا . ولست أدرى كيف يقول ابن سينا : إن الحادث لابد له من مادة تكون سابقة على وجوده ، مع أن النفوس فى رأيه حادثة . ومع ذلك فهى بسيطة مجرد عن المادة وعلائقها . وقد اعترض عليه الغزالى بذلك فى كتابه « تهافت الفلاسفة » (ص ١٩) وهو اعتراض سليم .

فاذا انتقلنا بعد ذلك إلى دليله على قدم الحركة . فإننا نجده يعتمد فى ذلك كل الاعتماد على أن الحركة إذا كانت حادثة أيضا فهى محتاجة فى حدوثها إلى حركة ويتسلسل . ونحن نقول له إن الخلق ليس بحركة . لأنه ليس شبيها بأنواع الإيجاد المشاهدة فى هذ العالم . والتى تتم فى موضوع بتأثير محرك مادى حتى يلزم أن يكون بحركة . بل هو إيجاد من لاشىء . وذلك لا يقتضى الحركة . فالخلق عندنا إبداع الشىء بمادته وصورته ، فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة أو الفاعل نحو موضوع قابل للأثر . وإذن فقياس الخلق الذى يكون من لاشىء . وفيه إبداع من العدم . على الإحداث التى يكون من فاعل مادى فى موضوع موجود مادى . قياس مع الفارق. وإن كان الثانى حركة فلا يلزم أن يكون الأول ـ وهو خلق الحركة عند حدوثها ـ حركة . أو يقتضى الحركة .

وأما الاستدلال على قدم الحركة بقدم الزمان لأنه مقدارها . فهو استدلال متهافت . لجواز أن يكون هناك عدم محض . ثم جدت الحركة ومقدارها وهو الزمان بعد ذلك . وقولك إن الزمان فى هذه الحالة يكون قبل وجوده معدوما . وهذا القبل كان امرا وجوديا ثم تصرم . فيكون زمانا . أو مضافا إلى الزمان . غير مسلم . فالقبلية ليست أمرا وجويا مقيسا إلى الزمان باعتباره مقدار الحركة . بل أمرا اعتباريا مقيسا إلى الزمان على أنه أمر وهمي . وهذا لايستلزم سبق الزمان . بمعنى أنه مقدار الحركة . حتى نأخذ من ذلك قدمه . ويعلق الأستاذ يوسف كرم على استدلال أرسطو على قدم الحركة . والذى هو قريب الشبه جدا باستدلال ابن سينا . بقوله (ص ١٨٩) (إنها جديرة بأن « تسمى مصادرات لاحججا وأدلة » . ثم يقول: إن أرسطو نفسه يعترف فى كتابه (الجدل » بأن مسألة القدم من الأمور الجدلية التي تحتمل أكثر من قول واحد .

ولكن هل هناك ضرورة ماسة لأن نحيل القول بالحدوث الذى يلتئم مع هذه الطبيعة وما أثبتته من إرادة واختيار لله . ونقول بالقدم على فرض أنه لا يتنافى مع القول بالخلق.. مهدرين فى الوقت نفسه هذه النصوص القاطعة بإرادة الله واختياره ؟ الواقع أنه ليس هناك ما يدعو إلى ذلك قط . فابن سينا يدعى أن القول بالحدوث يستلزم التغير فى الواجب من ناحية . والتسلسل الباطل من ناحية أخرى ، لأن العالم لو لم يكن موجودا ثم كان فى وقت معين . فلا بد أن يكون ذلك لحدوث أمر لم يكن . وحدوث هذا الأمر يستلزم تجدد شىء للواجب حتى يحدث . وهذا يستلزم التغير فى ذاته . وأيضا فهذا الأمر الحادث الذى تجدد للواجب حتى أحدث العالم لابد أن يكون لحدوث أمر ويتسلسل . ونحن نقول : له إن الحل الذى لجأ إليه بعض المتكلمين من الأشاعرة يؤدى إلى أن القول بالحدوث لا يستلزم شيئا من ذلك . فالله قد أراد منذ الأزل أن يخلق العالم فى وقت معين . فإذا جاء الوقت تم الخلق . ولا يتوقف ذلك على حدوث أمر فى الفاعل . حتى يلزم التغير . ولا يتوقف مجىء الوقت على حدوث أمر آخر . وهذا الأمر يتوقف كذلك على آخر . حتى يلزم التسلسل .. فان قال ابن سينا . ولكن الأوقات جميعها بالنسبة إلى الإرادة متساوية . فلم خصصت ذلك بالخلق دون غيره ؟ وفى ذلك ترجيح بلا مرجح . قلنا : إن إرادة البارى من وظيفتها الترجيح . ولها أن تختار أحد الأمرين المتساويين من غير أن تحتاج إلى شىء آخر غيرها . وإن كان هذا الحل بحسب تفكير الإنسان لا يخلو من صعوبة . وهى أنه قبل خلق العالم لا يكون هناك إلا عدم

فإذا كانت أدلة القدم غير منتجة . وكان أرسطو نفسه يعترف بأن الأدلة ليست قاطعة . والدين بعد قيام الدليل العقلى على صحته . يقول بأن الله خالق ، وكان الخلق يستلزم القول بالحدوث . وخصوصا إذا كان عن إرادة واختيار كما تنطق بذلك الآيات . فالواجب أن نعتقد بأن العالم حادث . ونضحى برأى الفلسفة فى القدم . لا برأى الدين فى الخلق . فالمشكلة من ناحية العقل المجرد والتفكير الحر غير قائمة أصلا .

صرف . فكيف يتميز فيه وقت شروع ووقت ترك ؟ اللهم إلا أن نقول : إن تمييز الواجب بين الوقتين لا يتوقف على شيء خارج عن ذاته . لأنه لا يعلم الأشياء عن طريق الأشياء نفسها . ومهما كانت هذه الصعوبات التى تقوم فى وجه هذا الحل . فهو ـ فى رأيى ـ أدنى إلى القبول من رأى ابن سينا الذى يضحى فى سبيل الاحتفاظ للواجب ببعض خصائصه الفلسفية بنصوص كثيرة جاءت مؤكدة لفكرة الخلق عن إرادة واختيار .

ولعل مما يثير فى النفس الإعجاب بابن سينا . أو لعل الأصدق أن أقول : العجب من ابن سينا أنه يحاول ـ فى غير حياء ـ حين اضطره القول بالقدم إلى نفى الاختيار عن الله أن يقول بأن إثبات الاختيار لله نقص. لأن المختار الذى يقصد إلى شيء ، إنما يستكمل به ، ناسيا أن سلب الاختيار من غير شك يسبب نقصا أكبر . فإننى أعتقد أن الله بوصف كونه مريدا ومختارا ومتصرفا فى هذا الكون الواسع كما يشاء أكمل منه علة لا اختيار لها . وإنما يصدر الفيض منها تلقائيا حين يستوفى الكائن أسباب وجوده . فأى إله هو فى مثل هذه الصورة الجامدة التى لا حياة فيها ولا إرادة ولا اختيار ؟

وإذن فكون العالم قديما يتنافى ـ فى رأيى ـ مع كونه مخلوقا . وعلى فرض أنه يمكن أن يكون مخلوقا بطريق العلة وقديما فهذا الفرض يتنافى مع ما ثبت لله من اختيار يحقق له كمالا أكبر من نفيه عنه . وإذن فالقول بالقدم إن لم يتناف مع فكرة الخلق أصلا ـ سواء كان ذلك عن علة أو إرادة ـ فهو يتنافى مع طبيعة الدين التى تصور الله فى صورة حية مختارة . وإذن فالتوفيق فى هذه المسألة لم يكن موفقا .

والواقع أن ابن سينا لو اكتفى بأن يقول بالأزلية . ولم يحدد كيفية الخلق فى الأزل بالفيض . لكفانا مؤونة مناقشته بعد ذلك . ولكنه متابعا فى ذلك رجال الإفلاطونية الجديدة وأستاذه الفارابى قد قال به . فأصبح لزاما علينا أن نقول له : والقول بالفيض أيضا لا يلتئم مع الدين . ولا مع الفلسفة . أما من ناحية الفلسفة

فلأن هذه الأشياء الفائضة عنه . أين كانت موجودة قبل الفيض ؟ هل كانت مستكنة فى ذاته مع مغايرتها له . أم كانت جزءاً منه ؟ وكلا الاحتمالين يؤدى الى نفى البساطة عنه . اللهم إلا أن يكون القول بالفيض أمراً مجازيا لا ندرك له معنى حقيقيا . وأما من ناحية الدين ، فإنى أعتقد أن القول بالفيض يبتعد عن طبيعة الدين جدا ، إذ أن ذلك يؤدى الى القول بوحدة الوجود . وعدم المغايرة بين المخلوق والخالق . فى حين أن طبيعة الدين تفرق بين الخالق والخلق . وتضفى على كل واحد من النوعين خصائص تغاير خصائص الآخر . وليس ذلك رأيى فحسب . بل هو رأى المستشرق دى بور(١) أيضا ، إذ يرى أن الأمر قد انتهى بأهل المنطق ـ أى الفارابى وابن سينا ـ من الفلاسفة الإسلاميين إلى القول بوحدة الوجود . فابتعدوا بذلك عن طبيعة الدين دون أن يفطنوا إلى موقفهم .

وإذا كان القول بالفيض يخالف الدين والفلسفة . فكذلك تفصيل الفيض الذى جاء ليحل مشكلة لم تكن هناك ضرورة لقيامها . وأعنى بها مشكلة صدور الكثرة عن الواحد . لم يؤد مهمته . وإلا فكيف نجعل مثلا تعقل العقل الأول لنفسه من حيث هى ممكنة سببا فى أن يفيض عنه جسم الفلك . وكيف يفيض الشىء بما ليس فيه ؟ وكيف نجعل المادة والصورة من مراتب الفيض العقلية . وهى مع ذلك أجزاء للموجود الطبيعى . وكيف نقول . إن الله يفيض صورة الكائن الحادث إذا استكملت المادة القابلية . أليس يستلزم ذلك تغيرا فيه . وهو ثابت ؟ هذا من ناحية الفلسفة ، وأما من ناحية الدين . فالقول بأن عالم السماء بما فيه قد فاض عن الله بطريق الإيجاب منذ الأزل يبتعد فى الحقيقة عن طبيعة الدين ومنطقه . وسأضع بين يدى القارىء آية لا أدرى كيف يؤولها من يقول إن عالم السماء قد فاض عن الله منذ الأزل دفعة واحدة . وفى وقت واحد . ليرى بنفسه إلى أى حد تتفق هذه الأفكار مع طبيعة الدين وما تنطق به من آيات . قال تعالى : « قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أندادا . ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسى من فوقها . وبارك

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٤٥

فيها . وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام . سواء للسائلين ، ثم استوى إلى السماء . وهى دخان . فقال لها وللأرض إئتيا طوعا أو كرها . قالتا أتينا طائعين . فقضاهن سبع سموات فى يومين . وأوحى فى كل سماء أمرها . وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا . ذلك تقدير العزيز العليم (١) » فهذه الآية صريحة فى أن الله يفعل عن إرادة . وفى أزمان متباينة . مما يتنافى مع هذه الأفكار التى قالها ابن سينا من الخلق بالإيجاب . وفيض عالم السماء منذ الأزل .

والآن فلننتقل إلى مشكلة الخلود ، ولنسلم مع ابن سينا بقيام المشكلة . ثم نناقشه بعد ذلك فى الحل الذى لجأ إليه . وهو إثبات معاد روحى لا يتنافى مع ما جاء به العلم وما قررته الفلسفة . وتكون مراتب السعادة والشقاوة فيه مرتبطة تمام الارتباط بنوع الحياة التى يحياها المرء فى الدنيا . إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر . ثم النظر بعد ذلك الى النصوص التى جاءت فى وصف يوم القيامة وما فيه من نعيم وشقاء حسبين على أنها رموز وإشارات تخفى الحقيقة إلا عن أربابها . وأن الظاهر منها غير مرادفقط . وإنما كانت كذلك لأنه لو حدث العامة عن الحقيقة حديثا سافرا لما كان ذلك كافيا فى حملهم على الخير . إذ أنهم لا يقدرون الأشياء الروحية حق قدرها . لتعلقهم بالمتع واللذائذ الحسية . وخوفهم كذلك أشد الخوف من الآلام الجسدية . والنبى قبل أن يكون فليسوفا يقرر الحق. هو مصلح يبتغى هداية الخلق. ويتخذ من الوسائل ما يؤدى إلى هذه الغاية . مع إشارته من طرف خفى للخاصة وأصحاب العقول الراجحة إلى الحقيقة المقنعة .

وأنا لا أريد أن أقف طويلا مع ابن سينا فى إثباته المعاد الروحى ، فمناقشته فى ذلك لابد أن تؤدى إلى أن يطول الحديث جداً ، على أنه لايناقض الشرع فى شىء من حيث إثباته ، وإن ناقضه من حيث قصر النعيم أو الشقاء عليه . بل سأكتفى بأن أشير إلى أن ابن سينا فى طريقه إلى إثبات هذا المعاد الروحى لم يكن قوى الحجة مدعم الدليل. فإثبات وجود النفس . ومغايرتها للبدن ، وكذلك تجردها وخلودها . وهى القضايا التى يجب إثباتها بدليل يقينى حتى يصح التصديق بهذا المعاد الروحى . لم تجد للآن ـ فى

---

(١) السجدة أو فصلت الآيات ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ .

حدود ماقرأت — من يهبها هذااليقين . وأكبر الظن أنها ستظل كذلك إلى الأبد ميدانا للتفكير . وهدفا يصوب إليه الفلاسفة الروحيون .

ثم أقول له بعد ذلك : هل نظرتك إلى النصوص على أنها رموز وإشارات توفيق بين طرفين أم إلغاء لأحدهما . وهو الدين ؟ فى رأيى أن النظر إلى النصوص على هذا الاعتبار فيه إلغاء للدين لاتوفيق بينه وبين غيره . لأن معنى ذلك أن الظاهر من النص غير مراد . وأن ما يدركه العامة منها لايمثل الحقيقة فى شىء ، وإذن فكل مايستفيده أصحاب العقول العادية أمثالنا من هذه النصوص هو مجموعة أكاذيب بارعة جاءت لغاية نبيلة . ولاشك أن النبى باعتباره — فى نظر ابن سينا — أعلى مرتبة من الفيلسوف فى إدراك الحقائق المجردة يعلم الحق . وإنما يصوغ هذا الأسلوب عامداً للمصلحة . وتكون النتيجة — بناء على هذا القول — أن بعض القرآن وكذلك الحديث فى ظاهره لايمثل الحقيقة فى شىء . وإذا ثبت هذا لبعضه فأى ثقة فى النفس تبقى لبقيته ؟

والواقع أن قولنا : إن ابن سينا يرى أن النبى يعرف الحق . وإنما يكذب المصلحة ليس استنتاجا فحسب . فابن سينا نفسه لايأنف من التصريح به وتأكيده فى رسالته « الأضحوية »(١) . فهويذهب فيها إلى أن النبى يعرف الحقيقة . وإنما يكذب على العامة من أجلهم لا من أجله . وإذن فلنا أن نقول — وقد ثبت أن بعض النصوص لاتمثل الحقيقة ، وإنما جىء بها لتحقيق هدف معين . وهو حمل الناس على عمل الخير — إن بقية النصوص كذلك جاء بها النبى عامداً لأهداف يبتغى تحقيقها . ولم يجد وسيلة لتحقيقها إلا أن يأتى بهذه النصوص . وإذا وصلنا إلى هذا الحد من التفكير فلنا أن نقول فى النص الذى يوجب الصوم مثلا . إن النبى قد لجأ إليه لأن إجاعة الغنى هى الوسيلة التى تصلح فى رأيه لتحقيق هدف معين . وهو حمله على أن يعطف على الفقير . وإذن فتى وجد العطف . وتحقق الهدف . فلا مانع من ترك الصوم للوصول إلى الغاية منه . ويظهر أن ابن سينا لاتفزعه هذه النتيجة . بل هو يلتزمها بدليل أنه يقرر فى رسالته « الصلاة » أن الصلاة تنقسم إلى قسمين . صلاة بدنية , شرعت لتأخذ بالإنسان

(١) كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية ص ٤

إلى طريق ربه ، وصلاة فكرية . وهذه هي التي تجب على الخاصة والفلاسفة . وأظنك لو سألته : وكيف تعفى الخاصة من الصلاة البدنية لقال لك : إن الصلاة إنما شرعت لتحقيق هدف معين . وهو الإقبال على الله والتأمل فى ملكوته . وما دام الفلاسفة يقضون حياتهم فى التأمل والتمجيد ، وبيان ما عليه الحق من الجمال والجلال . فقد وصلوا إذن إلى الغاية . وأصبحنا بغير حاجة إلى الوسيلة . بل إنه ليقول فى نهاية هذه الرسالة . (وجميع الأوامر الشرعية جارية مجرى ما شرحناه فى رسالتنا هذه) .

ويظهر أن هذا الموقف من النصوص الذى وقفه ابن سينا مضطر ألوجود التعارض الصريح بينها وبين ما ينطق به العلم فى رأيه . وما تقرر د الفلسفة فى مشكلة الخلود هذه ـ وإن كان العلم واهما والفلسفة مخطئة(١) ـ قد سهل على نفسه أن ينظر إلى كل نص لا يجد له مدلولا فى عالمه الفلسفى . أو يتعارض مع ما اقتنع به من أفكار فلسفية . هذه النظرة . وإلا فأين الجن والشياطين

---

(١) لن أطيل على القارىء فى مناقشة ابن سينا . وبيان أن أدلته التى بنى عليها القول بالأبدية كما تصورها . ونظرته إلى الإنسان على اعتبار أن كماله فى أن يصير عقلا محضا إنما هى أدلة ونظرات خاطئة ما كان يصح قط أن يضحى بالنصوص على هذه الصورة من أجلها . وإن كان ذلك لا يعفينى من أشير إلى خطأ هذه الأدلة. وهذه النظرات . متخذا من العلم الحديث نفسه ما يؤيدنى فى بعض المواقف .

فابن سينا قد ذهب إلى القول بوجود فلك محيط بالعالم محدد لجهاته . وقال فى وصفه إنه لا يجوز عليه سائر أنواع التغير. مستدلا على وجوده بأن الجهة أمر وجودى . ولا يمكن أن تقوم فى خلاء . لأنه غير موجود . بل لابد أن تقوم بجسم كرى يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه . ومستدلا على عدم جواز التغير عليه بأن كل تغير إنما يستلزم الحركة المستقيمة ، والحركة المستقيمة إنما تسير نحو جهة . ومعنى ذلك لو جاز التغير عليه أن تكون هناك جهة متحددة قبله لا به ، والدليل قد وصل بنا إلى أنه هو الذى يحدد الجهات لا غيره .

وأنا أقول لابن سينا ؟ كون الجهة أمرا وجوديا غير مسلم . وعلى فرض أنها وجودية فلا مانع من أن تقوم بخلاء . إذ أن العلم قد أقر وجود الخلاء فى العالم . وعلى فرض قيام الدليل على وجود محدد للجهات لا يجوز عليه التغير فإن ذلك لا يؤدى الى التعارض مع الدين في شىء . إذ أن عدم جواز التغير عليه لا يؤدى إلى أن غيره من الأفلاك ـ على فرض وجودها ـ لا يجوز التغير عليه حتى نصطدم بالنصوص . يقول الإمام الرازى في كتابه (الأربعين فى أصول الدين) =

فى عالم ابن سينا ؟ وكيف صنع فى هذه الآيات الكثيرة التى تدل على وجود هذه الكائنات ؟ أعتقد أنه ـ تحت تأثير رأيه فى الفيض . وأنه لايخلو كائن من أن يكون خيرا محضا .أو يغلب خيره على شره ـ قد اضطر إلى إنكار الجن والشياطين . باعتبار أنها مخلوقات شريرة لا وظيفة لها إلا الوسوسة والإفساد . وإذن فلتكن جميع

(ص ٢٨١) ما نصه : !!(واعلم أن كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا : إن فى وقت قيام القيامة تنخرق الأفلاك وتنهدم الكواكب.إلا أن العرش لايتخرب.والفلك الأقصى هو العرش عندهم وإذاكان كذلك لم يلزم من قولنا : العرش لايتخرب . قدح فى خراب السموات والعناصر . فثبت أن ماذكروه لو صح لم يتطرق الطعن بسببه إلى ما ورد فى القرآن) !! وهو كلام جيد .

فإن قال ابن سينا : ولكنى لم اكتف بهذا الدليل فى بقية الأفلاك . بل قلت إنه قد ثبت بالرصد أن هذه الأفلاك الأخرى تتحرك بالاستدارة . فلا يمكن أن تتحرك بالاستقامة ، وذلك لأن الحركة المستقيمة تقتضى توجها إلى الشىء . والحركة بالاستدارة تقتضى صرفا عنه . ولا يمكن أن تقتضى الطبيعة الواحدة التوجه إلى الشىء والانصراف عنه . وإذا كانت طبيعة الأفلاك تأبى الحركة المستقيمة ، وسائر أنواع التغير تستلزمها . فإذن لا يمكن أن يطرأ على بقية الأفلاك تغير . كالمحدد للجهات تماما .

وأنا أقول لابن سينا : إن هذا الرصد الذى تدعى أنت وأمثالك أنه قد أثبت أن هذه الأفلاك تتحرك بالاستدارة قد أثبت اليوم فى العلم الحديث أن الأفلاك لاوجود لها أصلا ــ فضلا عن أنها تتحرك بالاستدارة ــ

ولو سلمنا لك وجود الأفلاك وتحركها بالاستدارة . فهل يستلزم ذلك عدم جواز الحركة المستقيمة عليها ؟ الواقع أنه لا يستلزم ، بدليل أن (العجلة) التى نحركها تتحرك بالاستدارة وهى فى الوقت نفسه تتحرك بالاستقامة ، وإذن ، فليس هناك من دليل على عدم جواز التغير على هذه الأفلاك ، إذا سلمنا جدلا بوجودها ، مع أن العلم الحديث ينكر ذلك .

والواقع أن ابن سينا فى هذه المشكلة بالذات كان جديراً بالرثاء ، فهو قد قرأ لأرسطو وبطليموس ، وتصور العالم على أن الأرض مركز له ، وأن الأفلاك تحيط بها ، بعضها فوق بعض ، وهى متسامتة لا خلاء بينها ، وأن الكواكب مثبتة فيها ، وأن فى نهاية الأفلاك يوجد الفلك المحيط المحدد للجهات ، والذى يطلق عليه ابن سينا « العرش » ، وهذا الفلك

الآيات التى تدل على ظاهرها رموزا وإشارات . ترمى إلى معان أخرى فلسفية . وليس ذلك استنتاجا فحسب . بل إن ابن سينا لا يتورع عن التصريح به . فهو يقول فى رسالته « تفسير المعوذة الأولى » : « قل أعوذ برب الفلق . من شر ما خلق . ومن شر غاسق إذا وقب » المستعيذ هو النفس الناطقة . والمستعاذ منه الغاسق الواقب هو القوى

يتحرك بالاستدارة فيحرك الأفلاك معه ، ورأى أن الخرق والالتئام يتطلب الخلاء ، وليس هناك فى عالم الأفلاك خلاء ، بل هى متلاصقة . ويتطلب الحركة المستقيمة ، وهى فى رأيه متعذرة ، وأضاف إلى ذلك الإيمان بأن دوام العلة يقتضى دوام المعلول ، والله دائم . وإذن فيجب أن تدوم السماء على حسب ما هى من غير تغيير أو تبديل ، ولما اصطدم فى ضوء هذا بالنصوص كان عليه أن يقف أحد ثلاثة مواقف . فهو إما أن يقول : إن القرآن كاذب ، وينتهى به الأمر احتراما للعلم والفلسفة إلى رفض الدين فى صراحة ، أو يقول : إن هذا العلم وقد اصطدم بالدين من الواجب أن نتريث فى قبوله ، ثم يأخذ بعد ذلك فى مناقشة أصوله ، وحبذا لو فعل ذلك ، أو يتحايل للجمع بين الطرفين ، وهذا هو الموقف الذى اختاره ، فآمن بالعلم وآمن بالنبى ، ونظر إلى الآيات المتعارضة مع العلم على أنها رموز جاء بها الدين على هذه الصورة متعمدا ، ليحمل الناس على عمل الخير . وإن كانت النتيجة الحتمية فى رأيى للموقف الأخير تتساوى مع الموقف الأول من رفضه القرآن وإعلانه كذب صاحبه . بل ربما كان الموقف الأخير أشد خطرا على الدين ، لأنه قد ألهم كل صاحب فكرة مهما كانت متعارضة مع النصوص أن يقول : إن ما ورد فى تعارضها من الآيات إنما هى رموز وإشارات . فيمسخ بذلك الدين مسخا تاما .

ولكى يتبين للقارىء وهن الأسس العلمية الفلكية التى اعتمد عليها ابن سينا . وضحى بالنصوص من أجلها . سأضع بين يديه صورة أخرى لما يقرره الفلك الحديث اليوم . مما يتناقض مع الصورة التى آمن بها ابن سينا ، ولا يتناقض فى كثير أو قليل مع الشرع إن لم يؤيده . وهذه المعلومات الفلكية موجودة الآن فى الكتب المدرسية . وتدرس على أنها حقائق قد فرغ العلم من تقريرها . فالأرض ليست مركز العالم كما يرى الفلك القديم . بل إن جميع الكواكب السيارة ومنها الأرض تدور حول الشمس ، وهذه الكواكب ليست مغروسة فى أفلاك متسامتة متلاصقة ، بل هى منفصلة تمام الانفصال . والأجسام الفلكية أسطورة . ومعنى ذلك وجود الخلاء بين الكواكب ، بل قد استطاع الفلكيون اليوم أن يحددوا بطرقهم الخاصة مقدار الخلاء بينها ، وهذه الكواكب لا تتحرك بالاستدارة . بل استطاع « كبلر » أن يثبت أنها تدور فى مدارات بيضية ، وأثبت العلم أيضا أن أجسام هذه الكواكب ليست كما

الحيوانية « فهي ظلمة غاسقة متكدرة » . ثم يقول إن قوله تعالى بعد ذلك : « ومن شر النفاثات في العقد » . فيه إشارة إلى القوة النباتية ، فإن القوة النباتية موكلة بتدبير البدن وإنمائه . والبدن عقد حصلت من عقد بين العناصر الأربعة المختلفة . والنفاثات فيها هي القوى النباتية . فإن النفث سبب في أن يصير جوهر الشيء زائدا في المقدار من جميع جهاته . وقوله تعالى « ومن شر حاسد إذا حسد » إنما عني به النزاع الحاصل بين النفس والبدن . وذلك هو النزاع الذي نشأ بين آدم وإبليس . وهو الداء العضال . ولذلك أمرنا بالاستعاذة منه بالمبدأ الأول أيضا .

تصورها ابن سينا مركبة من مادة أثيرية لاتقبل الخرق والالتئام ، بل هي أجسام تشبه الأرض تماما . ولم يستثن العلم من ذلك إلا الشمس . فقد رؤى أخيرا أنها عبارة عن غاز متكاثف ، ويقرر العلم أيضا أنه يوجد بجانب هذا العالم الذي نعيش فيه مجاميع شمسية كثيرة تسبح في فضاء لانهاية له ، وما عالمنا الذي نرتبط به إلا جزء صغير مما هو موجود في ملك الله الكبير . وإذن فالأجسام الفلكية لا وجود لها في الحقيقة ، والخلاء يقول بوجوده بين الكواكب مقررات العلم اليوم ، والكواكب لا تسير في حركة مستديرة ، بل في مدار بيضي ، وأجسامها ليست ممتازة عن عالم العناصر . حتى تأبى الخرق والالتئام ، بل هي كالأرض تماما ، وليس العالم واحدا ، بل هناك عوالم كثيرة ، وإذن ففي هذه المشكلة بالذات لم يكن هناك من مقررات العلم — لو تحلل ابن سينا مما قال به القدماء وبحث بنفسه — ما كان يحمله على تأويل النص — فضلا عن اعتباره رمزاً وإشارة — وأظنني لست بحاجة إلى الإسهاب في توضيح ذلك . بل لعلنا نجد من الدين ما يؤيد هذه الصورة الجديدة ، فالله يقول : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » . ففي ذلك إشارة — لو أردنا أن نقلد ابن سينا — الى تأييد الرأى الذي يقول اليوم بأن الشمس كانت وحدها ثم بردت أطرافها ، وتقلصت ، فانفصلت عنها ، وأخذت تدور حولها ، ويقول أيضا : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، أليس ذلك يدل — لو أردنا أن نؤول كما فعل ابن سينا — على تحرك الأرض ؟ واذا كانت الشمس غازا متكاثفا ، وهي أصل هذا العالم الذي نعيش فيه ، أيصح لنا أن نقول إن قوله تعالى : ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض إئتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين ، فيه دليل على ذلك .

وأصرح من ذلك ماذكره فى رسالته « تفسير المعوذة الثانية ». فهو يقول فى تفسير قوله تعالى: « قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوسواس الخناس » هذه القوة المستعاذ منها ، والتى توقع الوسوسة فى النفس هى القوة المتخيلة التى تأخذ بالنفس إلى وجهة المادة . بينما النفس بطبيعتها تتجه إلى أعلى : فهى تخنس أى تتحرك بالنفس إلى العكس ولهذا سميت خناسا ، ثم يقول فى قوله تعالى: « الذى يوسوس

أنا لست من أنصار تأويل القرآن بما يقضي به العلم ، فالعلم في كثير من أحواله غير يقيني ، وإذا كان الفلكيون اليوم قد قالوا بأن الفلك القديم أوهام ، فمن يدرينا أنه لن يأتى فى غد من يصف النظريات الفلكية السائدة اليوم بأنها أشد وهما وبطلانا ، وإنما أردت أن أشير فقط إلى أنه كلما تقدم العلم كلما كان أدنى إلى موافقة القرآن وعدم التعارض معه .

وأنا لا أريد أن أترك هذا الموقف إلا بعد أن أبين كيف أن الفلك الحديث ييسر إلى حد ما تصور هذا الفناء على العالم . فإسحق نيوتن صاحب قانون الجاذبية يعلل عدم وقوع القمر على الأرض . وعدم ابتعاده عنها . بأنه واقع تحت قوتين متعارضتين : قوة الجذب التى تكون من الأرض له ، وقوة الطرد أو الدفع التى حصلت له عند انفصاله عن الكل الذى يدور حوله . ولو ترك لقوة الجذب وحدها لسقط على الأرض . ولو ترك لقوة الطرد وحدها لذهب بعيداً فى الفضاء ، ثم عمم هذا التعليل فى سائر الكواكب التى تدور حول الشمس وسائر الأقمار التى تدور حول سياراتها ، وقد علل الفلكيون قوة الطرد الموجودة فى سائر هذه الأشياء بأنها نشأت فيها يوم أن انفصلت عن أمها الشمس بسبب برودة بعض أطرافها وتقلصها ، والذى يذكر تعليقا على ذلك قولنا : وإذن فمن الممكن جداً فى أى وقت — حتى على فرض أن الله ليس بفاعل مختار للعالم . وليس له أن يعدمه متى شاء — تضعف فيه قوة الدفع أو الجذب أن يخرب العالم . لأن الكائنات فى مثل هذه الحالة لا يسيطر عليها إلا قوة واحدة ، فإن كانت قوة الطرد تناثرت فى الفضاء ، ويتحقق حينئذ قول الله تعالى « وإذا الكواكب انتثرت » وإن كانت قوة الجذب اصطكت الكواكب بعضها ببعض ، وفنى العالم على كل حال ، وأرجو من القارىء أن يلاحظ أن هذا التعليل المادى لنشأة العالم ليس كافيا ، فإن هذه الكائنات إذا كانت منفصلة عن الشمس

فى صدور الناس) : إن معناه أن القوة المتخيلة توسوس فى الصدور التى هى المطية الأولى للنفس ، ثم يقول بعد ذلك فى قوله تعالى « من الجنة والناس » : الجن هو الاستتار . والإنس هو الاستئناس . فالأمور المستترة هى الحواس الباطنة . والمستأنسة هى الحواس الظاهرة . إلى آخر مايقوله ابن سينا فى تفسير هذه الآيات . مما يدل دلالة قاطعة على أنه كان ينظر إلى الجن والشياطين على اعتبار أنها الغرائز والقوى الحيوانية التى تحرك فى النفس الشهوة . وتعوقها عن الصعود إلى عالم العقل . والتحليق فى الملكوت الأعلى .

وقد أكد ابن تيمية (١) القول بأن ابن سينا كان يقول بإنكار الجن والشياطين . وإن كان الأمر ـ فى رأى ـ بعد الذى قدمناه من تفسيره لا يحتاج إلى هذا التأكيد .

وهكذا نجد ابن سينا فى نهاية المطاف ينتهى به الأمر إلى البعد عن طبيعة الدين بعدا تاما . فابن سينا وإن حاول التوفيق بين الدين والفلسفة جاهدا . إلا أن الأمر قد انتهى به أخيرا إلى التضحية بنصوص الدين . وهذا ليس عملا ناجحا فى عرف الموفقين.

بسبب البرودة والتقلص ، فأى شىء وهبها هذا النظام والدقة والغائية ؟ أهى المصادفة وحدها ؟ أم من الواجب أن نعتقد أن ذلك بفعل صانع حكيم ؟

بقى بعد ذلك أن نناقشه فيما اعتمد عليه فى تأويل الآيات التى وردت فى كيفية النعيم والعذاب الحسيين من أن غاية الإنسان بما هو إنسان إنما هى فى أن يصير عقلا محضا ، وأنا أقول له : إن غاية الإنسان بما هو إنسان فى أنه لا يصير عقلا محضا . بل يبقى مزيجاً من الروح والبدن مع علو الروح على الجسد والاعتناء بها أكثر . وإذن فلواجب علينا أن نبقى النصوص التى وردت فى ذلك على ظاهرها . معتقدين أنه من كمال الإنسان وتمام سعادته أن يجمع بين اللذة العقلية والجسمية . وإذن فلم يكن هناك باسم العلم أو باسم الفلسفة الحقة ما يؤدى إلى إهدار النصوص واعتبارها رموزاً وإشارات .

(١) النبوات ص ٢١٠ .

الفصل الثانى

(الخاتمة)

أثر التوفيـــــــق

لن أطيل على القارىء فى هذا الفصل ، فحسبه جهداً وحسبى أيضا ماقدمنا . وإنما صفحات قليلة سأشير فيها إلى أثر التوفيق بالنسبة للدين وللفلسفة ، ولابن سينا نفسه ، ومركزه فى نظر رجال الدين .

فابن سينا أمام اعتقاده العلمى والفلسفى بابدية السماء على صورتها الراهنة ، ورأيه فى سعادة الإنسان ، وأنها تمام المعرفة . قد قال : إن الآيات التى وردت مخالفة لذلك إنماهى رموز وإشارات ، وأخذ يشرح ماترمى إليه الآيات من معان خفية شرحا يخيل إليك بعده أنك أمام أفكار فلسفية لا نصوص دينية ، وابن سينا حينما انفتح أمامه هذا الباب لم يتورع أن يلج فيه إلى نهايته . فالتكاليف الشرعية كالصلاة إن هى إلا أشياء يقصد الشرع منها إلى تكميل النفس، ومتى حصلت الغاية فلاداعى إذن إلى الوسيلة ، وابن سينا حينما اقتضاه منطقه فى الفيض إلى القول بأن كل مايفيض عن الله يجب أن يكون خيرا محضا أو شيئا يغلب خيره على شره ، ورأى أن الجن المتمردة والشياطين فى نظر الشرع كائنات شريرة ، قال محافظة على نظرته : إنها عبارة عن الغرائز ، وحين اصطدم بقصة آدم وإبليس لم يتورع عن أن يقول إن هذه قصة رمزية تشير من بعيد إلى قصة الصراع بين الروح والجسد . وحين رأى أن عقول الأفلاك هى مايعنيه الشرع باسم الملائكة ، وهى فى رأيه كائنات مجردة ، ومن المحال أن تتلبس بالمادة ، ورأى الشرع أو بعبارة أخرى النبى يضفى عليها من الأوصاف مايفيد تلبسها بهذه المادة كرؤيتها وسماع صوتها ، قال إن النبى لايراها على حقيقتها بعينه رؤية تأتى عن هذه الملائكة نفسها ، بل يراها من داخل نفسه ، أو بعبارة أخرى كانت هذه الأوصاف المحسوسة أوهاما صنعتها المخيلة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن نظريته فى الفيض تسلم إلى القول بوحدة الوجود . وأن رأيه فى السعادة وهى أن يصير الإنسان عقلا محضا

تعتبر خطوة إلى القول بالاتحاد كامتداد للقرب الذى صرح به . رأينا إلى أى حد كانت هذه الآراء مصدر شر على الدين . والعجيب الذى أدهش له أننى كنت إلى وقت قريب جدا أعتقد أن هذه الآراء التى تظهر فى بيئتنا المصرية الفينة بعد الفينة إنما هى من فعل أصحابها . وإذا بى أرى أن هذه الأفكار كان لها أصل عند ابن سينا . مما يجعله فى رأيى من ناحية النتائج التى وصل إليها توفيقه رأس أولئك الذين يريدون أن ينالوا من طبيعة الدين . فقوله بالفيض . وتبشيره بالرمزية . وأن للقرآن حقائق غير ما يفهم من ظاهر النص . كان له صدى كبير فيمن جاء بعده ، ولعل من هؤلاء ابن عربى . فهو يصرح بالوحدة اللازمة على القول بالفيض ، ويعتنق قصة الرمزية . ويأخذ فى تفسير القرآن ـ متأسيا فى ذلك بابن سينا ـ تفسيرا يصل به أخيرا إلى أن يجعل القرآن نفسه ينطق برأيه فى وحدة الوجود . كما فعل ابن سينا من قبله فى جعله القرآن ينطق بحقائقه الفلسفية .

وإذا قال ابن سينا : إن الصلاة بهيئاتها المعروفة لا تجب على الخاصة ، فليعمم ابن عربى ، ليقل : إن المحب الكامل إذا وصل إلى المرتبة الأخيرة (بجرحه جبار (١)) . ومعنى هذا سقوط سائر التكاليف عنه . وهو بذلك لم يبتعد عن منطق ابن سينا .

وإذا كان ابن سينا يرى أن قصة إبليس وآدم هى قصة رمزية تشير إلى نوع الصراع بين الروح والجسد . فاذا جاء رجل بعد ذلك ـ كما حصل (٢) ـ وأنكر واقعية بعض القصص التى وردت فى شأن الأمم الماضية وقال : إنها قصص صاغها النبى بمخيلته القوية ليحمل الناس على الفضيلة لم يكن بعيدا عن ابن سينا . ومعنى هذا أن تستحيل قصص القرآن من حوادث واقعية إلى حوادث مبتكرة ألفها رجل جدير بأن يحتل مكانه بين مؤلفى القصص « كديكنز » و « تولوستوى » و « جوته » . وهو وإن أضفى على النبى مدحا من هذه الناحية إلا أنه يسلب كتابه احترامه وقداسته .

والغريب أن رأيه فى الجن والشياطين . واعتقاده أن ذلك عبارة عن الغرائز . وتضحيته بالنصوص التى لا تحتمل التأويل فى وجود مثل هذه الكائنات . ما زالت

---

(١) فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ٢١٦ .

(٢) كما يقرر الآن خلف الله فى رسالته .

تجد له صدى حتى فى عصرنا الحاضر . ناسين أن تحويل النصوص فى هذه الأشياء إلى استعارات تمثيلية من شأنه أن يؤدى فى النهاية إلى بطلان القرآن كله

ولعل مما يثير فى النفس عجبا أكبر أن ابن سينا يعتبر بنتائجه التى انتهى إليها أستاذاً للمستشرقين الذين اتخذوا من الاستشراق وسيلة للطعن فى الدين . فآخر أسطورة ابتكرها هؤلاء هى أسطورة الوحى الداخلى . أو ازدواج الشخصية . ومعناه أن محمداً لم يكن نبياً يتصل بالسماء ، ولم يكن كاذباً عن عمد ، وإنما هى أفكار استقرت فى عقله الباطن ، ثم ظهرت بعد ذلك على لسانه . كأنها آتية من عالم الغيب البعيد . والواقع أن شخصيته الداخلية هى التى تملى على شخصيته الظاهرية هذه الأفكار . وهو مخدوع . فقل لى بربك أيها القارىء الكريم . أليس هذا يعتبر نتيجة لرأى ابن سينا فى النبوة ؟ فابن سينا يرى أن النبى بقوته القدسية يتصل بالعقل الفعال ، ثم تأتى هذه الحقائق فى نفسه ، فإذا أخذت طريقها إلى عالم الحس أعطتها المخيلة من عندها أوصافا حسية تجعلها متجانسة مع عالم الظاهر ، فيرى فى هـــذه الحالة شخص الملك ، ويسمع كلامه ، ويتصور المعانى بصورة الحروف والأشكال ، والواقع أنه لم ير ملـكا ، ولم يسمع كلاما . ولم يتلق قرآنا على معنى هذه الآيات التى نرددها ، وإنما هى أشياء صنعتها مخيلته . فإذا لم يستطع ابن سينا أن يقدم دليلا صحيحا على وجود العقل الفعال ، وبقيت بعد ذلك قصة الوحى الداخلى ، فمن السهل جداً أن نستبدل بالعقل الفعال العقل الباطن . ويأخذ التفسير طريقه إلى النهاة ، ومعنى هذا تحويل النبى من رجل فى أعلى قمة من البشرية إلى رجل مريض استبدت به بعض وساوس تتصل بإصلاح الجماعة ، فأخذت تفيض على نفسه ، متلبسة بخيالات رائعة ، صورتها مخيلة مصروع أو مخدوع ، وهكذا يصل الأمر فى النهاية إلى رفض ما جاء به ، والحط من شأنه ، ثم أليس يقتضى منطقه فى النبوة أيضا أن يكون القرآن من عمل محمد ؟ وهو بذلك يعتبر أستاذاً لمن ينكر أن يكون القرآن كلام الله وينسبه إلى الرسول .

إننى أعتقد أن ابن سينا حين تورط فى القول بالفيض . واعتقد أن الأبدية هى كما هى فى عالم السماء ، وأن كل الآيات التى جاءت فى ذلك رموز وإشارات قد قضى على النصوص الدينيـة بالموت ، وفتح باباً لابن عربى وغيره ممن يريدون أن يتفلتوا من التعاليم الدينية فى النهاية ، وأنه بذلك قد استلب من القرآن

الثقة به ، كما أن رأيه فى النبوة قد فتح أمام الناس باب الشك فيها . والطعن فى ثبوتها . مما يجعلنا نقرر مطمئنين أن أثر التوفيق بالنسبة إلى طبيعة الدين ـ كان من شر الآثار على الإطلاق .

وكذلك كان أثر التوفيق بالنسبة إلى الفلسفة ، فإن ابن سينا قد عرض مذهبه الذى هو مزيج من التعاليم الأرسطية والإسلامية على أنه حقائق فلسفية ، ووحدة ملتئمة ، يؤيدها المنطق . ويدعمها البرهان ، فكان من السهل جداً على من يتصدى لنقده أن يبين ما تشتمل عليه آراؤه من وهن وتعقيد وتضارب ، وهكذا كان ، فإن الغزالى ومن لف لفه ، كالشهرستانى وغيره . ممن حملوا لواء المعارضة العقلية لهذه الفلسفة ، قد نجحوا فى إصابتها باسم العقل فى مواطنها الضعيفة ، وأعنى بها تلك المواطن التى كان يحاول فيها ابن سينا أن يرد آراءه الدينية إلى حقائقه الفلسفية .

والواقع أن كل تعديل أدخله ابن سينا على فلسفة أرسطو ليرضى الدين ، كان موضعا صالحا جداً للمهاجمة منه والطعن فيه ، وسوف أستعرض مع القارىء بعض هذه المواطن ، وليكن أولها هو منهج ابن سينا فى إثبات الله ، فإنه قد عدل عن دليل أرسطو ، لأنه لا يؤدى إلى أن الله علة فاعلة للعالم ، إلى دليله هو فى الواجب والممكن ، ورغم الباعث الطيب الذى كان يحمل ابن سينا على ذلك ، وما بذله من مجهود فى سبيل أن يصل من هذا الطريق إلى إثبات الله الخالق ، فإننا نجد أن عمله هذا لم يخل من نقد ، فابن رشد فى مواطن كثيرة من كتابه « تهافت التهافت(١) » يقرر فى صراحة أن هذا الدليل جدلى لا برهانى .

وعلى فرض صحة هذا الدليل ، ونجاحه فى إثبات واجب لا علة له ، فإن ابن سينا ـ كما قررنا وكما يوافقنا على ذلك الغزالى(٢) وابن رشد(٣) ـ لم يستطع باسم العقل أن يجعل من خصائصه أن يكون واحدا وبسيطا وإذن فوجود الله . ووحدته ، وبساطته ، تصبح من غير شك موضعا للشك إذا اعتمدنا فى إثباتها على أدلة ابن سينا وحدها . فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأيه فى أن الله يعلم ذاته وغيره .

---

(١) ص ١٧ و ٧٢ و ٧٥ (٢) تهافت الفلاسفة ص ٣٥ وما بعدها

(٣) تهافت التهافت ص ٧٤ و ٧٩ .

فإننا نرى أنه رغم ما حاوله من إثبات أن ذلك لا يناقض البساطة فى شىء لم يستطع قط مع التزام رأيه فى العلم ، وأنه عبارة عن تقرر الصورة فى العالم ، أن يفر من إشكال الكثرة .

فإذا تركنا مشكلة الصفات إلى مشكلة القدم . وما لجأ إليه من القول بالفيض. وتقريره . هذا على أنه من القضايا العقلية الفلسفية التى يصل إليها الإنسان بعقله . فإننا نجد أن رأيه هذا ـ وخصوصا ماذكره فى تفصيل فكرة الوساطة ـ من أجدر الآراء بالتهكم ، مما حمل الغزالى على أن يقول له ولمن كان على رأيه : إن « ماذكرتموه تحكمات. وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه) . (١) ويوافقه ابن رشد على ذلك ناعتا كل ما قيل فى تفصيل الفيض بأنه خرافة (٢) . ومسلما مع الغزالى بأن ابن سينا يلزمه فى مسألة الفيض أن يكون الله خالقا بالطبع (٣) .

وإذا كان ابن سينا قد قدم آراءه كلها باسم الفلسفة . وقد تبين بعد النقد أن بعضها ـ على حد تعبير ابن رشد ـ خرافة . فمعنى ذلك هدم الثقة بالفلسفة كلها . كما أدى من قبل اعتبار بعض الآيات رمزا وإشارة إلى هدم الثقة بالقرآن كله ولذلك كان كثيرا ماردد ابن رشد فى مواضع متفرقة (٤) من كتابه « تهافت التهافت » أن ابن سينا قد غير مذهب القوم فى الإلهيات حتى صار ظنيا .

فإذا تركنا أثر التوفيق فى الفلسفة من حيث قيمتها الذاتية . إلى أثره باعتبار الهدف الذى كان يرمى إليه ابن سينا من توفيقه . وهو رفع العداء عن الفلسفة . لنرى نتيجة ذلك . فإننا نجده قد فشل أيضا فى مهمته . بل ربما كان أثره من هذه الناحية عكسيا . فإن أهل السنة أولا كانوا يدركون ـ فيما أعتقد ـ أن الآراء اليونانية تخالف الشريعة فى الجملة . وبعملية التوفيق هذه تبين إلى أى أحد تسلم الدراسة الفلسفية إلى البعد عن طبيعة الدين بعـــدا تماما . ولذلك لم يكن غريبا أن يستمر عداء الفلسفة على أشده . وأن يضطهد كل من يتصل بها عن قرب أو بعد ، وأن تفتش كتبه ، وأن تحرق على مرأى ومسمع من الناس ، كما حصل لعبد السلام بن عبد الوهاب

(١) تهافت الفلاسفه ص ٢٩ (٢) تهافت التهافت ص ٦٥
(٣) المرجع السابق ص ١١١ (٤) ص ٤٩ و ٦٥

الملقب بركن الدين . فقد أحرقت كتبه الفلسفية بعد مهاجمة داره واستخراجها منها فى مظاهرة علنية (١) . وقد حكم على عبد السلام هذا بأنه فاسق . وجرد من طيلسان العلماء . وزج به فى السجن .

بل إن المسألة كانت تصل أحيانا إلى حد استباحة دماء المشتغلين بها . حتى وإن كانوا من العلماء الذين يؤدون للدين أجل الخدمات . وأكبر مثل على ذلك هو سيف الدين على الآمدى . فإنه لاتصاله بالفلسفة قد اتهم بأنه فاسد العقيدة . ويقول بالتعطيل . ويذهب مذهب الفلاسفة . وكتب بذلك محضر فى القاهرة وقع عليه الكثيرون واستباحوا دمه ، فلم يجد سيف الدين بدا من أن يفر إلى الشام، وأن يشتغل بالتدريس هناك فى إحدى المدارس بدمشق ، ولكنه لم يلبث أن عزل منها لاتهامه فى الشام بمثل ما اتهم به فى مصر (٢)

والواقع أن الأمر لم يقف عند حد الاضطهاد . بل لجأ الفقهاء - وعلى الأخص المتأخرون منهم كابن الصلاح وابن تيمية وتاج الدين السبكى والسيوطى - إلى إصدار الفتاوى بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، حتى إنه قد بلغ الأمر ببعضهم كابن الصلاح وابن تيمية إلى تحريم الاشتغال بالمنطق أيضا .

وإليك بعض ما أجاب به ابن الصلاح على استفتاء وجه إليه بشأن الاشتغال بالمنطق والفلسفة قال: (الفلسفة أس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال . ومثال الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة . المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة) ثم يقول عن المنطق « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر » ، ثم ينتهى أخيرا إلى تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة محبذا الضرب على أيدى المشتغلين بهما . داعيا إلى اضطهادهم فى كل شىء حتى فى الرزق والحياة (٣)

وفى رأيى أن هؤلاء بحكم عاطفتهم الدينية كانوا معذورين فى هذا التصرف بعض الشىء . فقد اتصل المعتزلة بالفلسفة ، فحصل بعد اتصالهم بها أن حمل النظام وغيره على

---

(١) التراث اليونانى . مقالات لكبار المستشرقين ص ١٣٦

(٢) المرجع السابق ص ١٦٣

(٣) فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٥ .

رجال الحديث واتهموهم بالكذب. وطعنوا فى روايتهم. مما قلل ثقة الناس بالأحاديث المروية عن رسول الله كلها. وأكبر الظن أنه لو قدر المعتزلة أن يعيشوا. وأن يسيطروا إلى النهاية. لفقدت الشريعة بحكم هذه الدعوة الجريئة إحدى دعامتيها. وهى السنة المطهرة التى نعتمد عليها فى تفصيل كثير مما يتعلق بالتكاليف المفروضة علينا. وأكثر من هذا أنهم — كما قلنا — قد قاموا باضطهاد رجال الحديث اضطهاداً يدل على جمود فى العقل من ناحية. وعلى قسوة فى الطبيعة من ناحية أخرى. مما يدل على أن الإنسانية السامية بصفتيها الأصيلتين. وهما التسامح الفكرى والعاطفة الحانية. لم تكن متوفرة فيهم، وكان ذلك فى نظر أهل السنة لاشتغالهم بالفلسفة. وما كاد أهل السنة بعد انتصارهم فى عهد المتوكل يفرغون من خصومهم المعتزلة بعد أن أجهزوا عليهم حتى ظهر هؤلاء الفلاسفة الذين انتهت زعامتهم إلى ابن سينا. وكانت نتيجة هذه الفلسفة التى اعتنقها إضعاف الثقة بالقرآن أيضا. كما وصل إلى ذلك بحثنا. فإذا كانت هذه الفلسفة قد جرت فى عهد المعتزلة إلى أضعاف الثقة بالحديث، وجرت بحكم النتائج التى وصل اليها التوفيق على أيدى الفلاسفة إلى إضعاف الثقة بالقرآن أيضا. فليس من المستغرب إذن أن يحارب هؤلاء الذين يتميزون بعاطفة دينية قوية هذه الفلسفة. وكل ما يتصل بها. إبقاء على الدين. ورعاية لقداسة مصادره.

وليس معنى ذلك أننى أقر هذه الطريقة فى المحاربة التى أدت إلى وأد حرية الرأى فى الشرق، وتبع ذلك كنتيجة لازمة تقهقر المدنية الإسلامية. وبطلان أسباب التحضر فيها. معتقداً أن ترك الحرية لهذه الفلسفة كى تعيش سافرة. ثم محاولة الرد عليها بالحسنى. وبيان ما تشتمل عليه من ضعف. قد يكون أنجع فى المعالجة من تحريمها. واضطهاد المشتغلين بها. مما يؤدى فى النهاية إلى إثارة الرغبة فى قراءتها سراً، واتخاذ كتبها صبغة الشهيد الذى لا يسمح له بالحياة والنور، ولو تركوها تعيش سافرة لما استطاعت أن ترفع رأسها فى كبرياء.

والنتيجة بعد كل هذا أن التوفيق بالنسبة للفلسفة لم يؤد إلى تخفيف الاضطهاد عنها. بل ربما زاده اشتعالا، كما أدى إلى تعقيدها وتقليل الثقة بها. مما يجعلنا نقرر أن أثر التوفيق بالنسبة لهذه الفلسفة أيضاً لم يكن خيراً من أى وجه. بل كان شراً على الإطلاق.

والآن وقد انتهينا بك أيها القارىء إلى بيان أثر التوفيق السيىء بالنسبة للدين

والفلسفة . فإن من السهل عليك بعد ذلك أن تدرك إلى أى حد أصبح ابن سينا مكروها عند رجال الدين . ولم يشفع له قط ما قدمه من آراء نافعة . وما كان يبغيه من نصرة الدين. والعمل على الدفاع عنه . تلك الآراء التى لم يتورع الغزالى عن الاستفادة منها . وترديدها وادعائها لنفسه . وخصوصا فى كتابه « معارج القدس » فإن من يقرأه يجد نفسه أمام أفكار سينويه . قد تكون بنص تعبيره أيضا(١) . والتى لم يتورع الرازى أيضا عن الاستفادة ببعضها . فقد اختار دليل ابن سينا فى إثبات الواجب . وعمل على تدعيمه . وإن من يقرأ رسالة التوحيد للأستاذ الإمام محمد عبده . وخصوصا فى ذلك الفصل الذى عقده لبيان إمكان(٢) الوحى . ليجد نفسه أمام أفكار ابن سينا نفسه فى إثبات القوة القدسية للنبى . فابن سينا رغم كل هذا هو فى نظر رجل كابن تيمية ملحد قد رضع الإلحاد فى بيت له اتصال بالشيعة الباطنية .(٣) وهو فى نظر ابن الصلاح مارق عن الدين . وراغب فى هدمه وتقويضه ، وإن شئت فاسمع إلى ما يقوله فى الإجابة عن سؤال وجه إليه بشأن ابن سينا . وهل تجوز القراءة فى كتبه ؟ فإنه يقول فى شأن سائليه : إنهم « لا يجوز لهم ذلك . ومن فعل ذلك فقد غدر بدينه . وتعرض للفتنة العظمى ، ولم يكن ابن سينا من العلماء . بل كان شيطانا من شياطين الإنس(٤) » .

ولكن هل كان ابن سينا شيطانا حقا ؟ أنا لا أشك قط فى أن النتائج التى وصل إليها ابن سينا فى توفيقه تعتبر من أخطر الأشياء على الدين . ولكنى لا أرى ذلك مبررا لإطلاق ابن الصلاح لقب الشيطان عليه ، وأعارض تمام المعارضة ادعاء ابن تيمية بأن ابن سينا ـ كبقية الباطنية ـ كان يهدف إلى هدم الدين وتحطيم أعلامه ، فابن سينا كان نبيلا فى عمله ، وكانت أشرف الأحاسيس هى التى تسيطر عليه وقت أن قام بعملية التوفيق هذه ، وإن خانه منطقه ، وما ترتب عليه من نتائج

فقد رأى أن الفلسفة تعلى من شأن الله ، وتضفى عليه خصائص هى أعلى وأكمل مما يفيده ظاهر النص ؛ فحاول أن يرد ظاهر هذه النصوص إلى هذه الخصائص ، ليحقق لله الكمال المطلق ، وابن سينا يوم أن دافع عن القدم ، وآزر القول به ،

---

(١) راجع ص ١٦ من المعارج و ٢٥٨ من النجاة مثلا (٢) راجع ص ١١٠ و ١١١ مثلا من الطبعة التاسعة (٣) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣٨

(٤) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٤

لم يكن يقصد من ذلك إلا الاحتفاظ لله بالثبات وعدم التغير ، وابن سينا حينما نظر إلى النصوص المتعلقة بالمتع الحسية فى الآخرة عز عليه أن تكون نهاية الإنسان فى الآخرة كما هى فى الدنيا ، فيظل غارقا فى الماديات. وهى عنده أساس كل شر . فأراد أن يرتفع بالإنسان إلى أعلى من نوعه . وأن يزج به فى عالم العقول والملائكة ليعيش سعيدا بتعقله . والقرب من ربه . وابن سينا حينما رأى أن النبى لا يمكن أن تكون رؤيته للملك وهو متلبس بالمادة ناشئة عن الملك نفسه . بل هى آتية من داخل نفسه . لم يكن يرمى لأكثر من تطهير الملائكة وإبعادهم عن ملابسة هذه الأشياء الحسية الدنسة .

وهكذا نجد أن ابن سينا فى جميع أفكاره التى أبعدته عن طبيعة الدين ، واستلزمت كل هذه النتائج السيئة ، لم يكن يقصد إلا الخير ، والثابت من تاريخ الرجل أنه كان كثير الإعظام للنبوة ، وكان فى أغلب أحواله يحافظ على الصلاة هو ومن يحيط به ، مما يدل على أن هذه الأفكار لم تكن إلا مجرد نتائج استلزمتها هذه الأحاسيس الطيبة التى كانت تجول فى نفسه

ومما لاشك فيه أن الرجل قد أخطأ فى عمليته هذه . وبالتالى فيما ترتب عليها من أفكار ، ولكن الرجل كان مجتهدا ، فهل يشفع له حسن نيته ، وكبير اجتهاده فى تنزيه الله وتمجيده ، والتبشير بهذه المبادىء التى تدعو إلى إيثار الفضيلة ، واجتناب الشر ، فى موقفه من الله للحساب يوم القيامة ؟ أنا لا أريد أن أقطع بذلك فأحكم بنجاته اعتمادا على ما يراه الغزالى نفسه فى كتابه « فيصل التفرقة » من أن من يطلب الحق ويجتهد فى سبيل الوصول إليه ثم مات من غير أن يصل فهو أدنى إلى أن يكون معذورا ، ولكنى أرجو ـ والرجاء شىء ، والعقيدة شىء آخر ـ أن ألقاه فى الآخرة ، وأن أتساقى وإياه الكؤوس المترعة بالشراب فى ظل أشجار الجنة الوارفة ، وعند مسيل أنهارها الجارية. والولدان المخلدون يقومون على خدمتنا. والحور العين تعمل فى دل على مرضاتنا . وعين الله تكلؤنا وترعانا ، ورضاه يحيط بنا من كل ناحية ، وقد خلت الجنة من الشرور والأحقاد . وأصبحت جميلة طيبة ، فأقنعه حينئذ بأن هذه الحياة التى قرأناها فى الكتاب العزيز قبل أن تلقانا وتلقاها . هى أسمى من جنته العقلية التى لا نعرف أين مثواها . رحم الله ابن سينا . وطهر الدين من أدران أفكاره. والحمد لله أولا وآخرا.

(انتهى)

ثبت ببعض المراجع الهامة

١ القرآن الكريم
٢ الملل والنحل للشهرستانى
٣ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى
للدكتور محمد البهى
٤ الانتصار للخياط تخريج نيبرج
٥ إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى
٦ التراث اليونانى دراسات لكبار المستشرقين
ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى
٧ الكامل فى التاريخ لابن الأثير
٨ المقابسات لأبى حيان التوحيدى
٩ الفوز الأصغر لابن مسكويه
١٠ الفلسفة الإغريقية للدكتور محمد غلاب
١١ الإشارات لابن سينا
١٢ الرسالة العرشية « «
١٣ النجاة « «
١٤ الشفاء « «
١٥ الرسالة الصمدية « «
١٦ إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم
لابن سينا
١٧ النبوات لابن تيمية
١٨ أثولوجيا أرسطو (ليدن)
١٩ آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى
٢٠ الهيئة والإسلام لهبة الله الشهرستانى
٢١ المقالات لأرسطو تلخيص ابن رشد
٢٢ أرسطو للدكتور عبد الرحمن بدوى
٢٣ العقائد العضدية بحاشية الإمام محمد عبده
٢٤ الرسالة العرشية لابن تيمية
٢٥ الوحى المحمدى للسيد رشيد رضا
٢٦ الرسالة النيروزية لابن سينا
٢٧ التنبيه والإشراف للمسعودى
٢٨ بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول
لابن تيمية
٢٩ تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور
٣٠ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية
للمرحوم مصطفى عبدالرازق باشا
٣١ تيسير الوصول إلى جامع الأصول للزبيدى
٣٢ تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة
٣٣ توفيق الرحمن للتوفيق بين ماقاله علماء الهيئة
وبين ماجاء فى الأحاديث الصحيحة وآيات
القرآن . للشيخ بخيت
٣٤ تاريخ الخلفاء للسيوطى
٣٥ « التمدن الإسلامى لجورجى زيدان
٣٦ « الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم
٣٧ تهافت الفلاسفة للغزالى
٣٨ « التهافت لابن رشد
٣٩ تفسير المعوذة الأولى لابن سينا
٤٠ « « الثانية « «
٤١ دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١ عدد ٤
٤٢ دروس فى تاريخ الفلسفة للأستاذين
مدكور وكرم
٤٣ رسالة الفعل والانفعال لابن سينا
٤٤ « الموسيقى « «
٤٥ « فى سر القدر « «
٤٦ « فى ذكر أسباب الرعد « «
٤٧ « فى الحث على الذكر « «
٤٨ « فى الطبيعيات « «
٤٩ « فى الأجرام العلوية « «
٥٠ « فى الحدود « «

Bibliotheca Alexandrina

٥١ رسالة العهد لابن سينا
٥٢ « في السعادة « «
٥٣ « في أقسام العلوم العقلية
٥٤ « في علم الأخلاق « «
٥٥ « الصلاة « «
٥٦ « في الزيارة والدعاء « «
٥٧ « في الشفاء من خوف الموت « «
٥٨ « في القضاء والقدر « «
٥٩ « في العشق « «
٦٠ « حي بن يقظان « «
٦١ « الطير « «
٦٢ « في أجوبة الشيخ الرئيس « «
٦٣ « في الإجابة عن سؤال السهل « «
٦٤ « في المبدأ والمعاد « «
٦٥ « في بيان الجوهر النفيس « «
٦٦ « في معرفة النفس الناطقة « «
٦٧ « في القوى النفسانية « «
٦٨ « التوحيد للإمام محمد عبده
٦٩ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا
٧٠ شهار مقاله لنظام عروضي السمرقندي (بالفارسية)
٧١ شذرات الذهب للعماد الحنبلي
٧٢ شرح العتبي للشيخ أحمد المنيني
٧٣ شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني
٧٤ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني
٧٥ ضحى الاسلام للأستاذ أحمد أمين بك
٧٦ طبقات الأمم للقاضي صاعد
٧٧ « الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي
٧٨ علم الأخلاق إلى نيقاموخوس لأرسطو
٧٩ « الطبيعة لأرسطو ترجمة معالي لطفي السيد باشا
٨٠ عيون المسائل للفارابي
٨١ عيون الأنباء لابن أبي صيبعة
٨٢ فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين بك
٨٣ فيلسوف العرب والمعلم الثاني للمرحوم مصطفى عبد الرازق باشا
٨٤ فلسفة الأخلاق في الإسلام للأستاذ محمد يوسف موسى
٨٥ في تاريخ الأخلاق « « « «
٨٦ فلسفة ابن رشد (فصل المقال العلم مناهج الأدلة)
٨٧ وفيات الأعيان لابن خلكان
٨٨ فصوص الحكم للفارابي
٨٩ كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون لحاجي خليفة
٩٠ معجم البلدان لياقوت
٩١ « الأدباء «
٩٢ مقالة اللام لأرسطو . ترجمة الدكتور أبي العلا عفيفي
٩٣ من إفلاطون إلى ابن سينا للدكتور جميل صليبا
٩٤ مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين لأبي الحسن الأشعري
٩٥ مقدمة ابن خلدون
٩٦ مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية
٩٧ أبكار الأفكار للآمدي (مخطوط)
٩٨ التعليقات على كتاب النفس لأرسطو (لابن سينا مخطوط)
المباحثات (« « «)
١٠٠ تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (مخطوط)
١٠١ شرح أثولوجيا أرسطو لابن سينا «
١٠٢ « مقالة اللام لأرسطو « «
١٠٣ رسالة الفردوس « «
١٠٤ مصارع المصارع للطوسي في الرد على الشهرستاني (مخطوط)
١٠٥ نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري (مصور)

تصويب

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣٠	٤	البويطى	بالبويطى
٣١	٢	تشير	تشهير
٣٢	٢	حتى أن	حتى إن
٣٣	١٩	ينبتوا	يثبتوا
٣٤	٧	نهم	النهم
٤٨	١	إعلاء	علاء
٥٦	٢٠	أحو	احوج
٥٦	٢٤	سخريته	سخرية
٦١	١٩	التغيير	التغير
٦٩	١٥	(١) إنه	(١) أنه
٩٠	٦١	يقيد	بقيد
١٢٠	٢	إن	أن
١٢٧	٢٦	فإبهم	فإنهم
١٢٨	٥	للإختيار	للاختيار
١٢٨	٢٢	والحاث	والحادث
١٣٥	١	لواحد	الواحد
١٧١	٥	وتزيد	ونزيد
١٨٧	٦	ينجح	يجنح
٢٠٨	١٨	النهلة	النهاية

هذا ما أثبتناه من الأخطاء وليس من شك فى أن الكتاب يحتوى على أخطاء أخرى تركناها سهواً أو عمداً اعتماداً على فطنة القارىء . والكمال صفة لله وحده . والله ولى التوفيق .


Bibliotheca Alexandrina
0519272